AUTHOR:

VILMAIN, JOSEF

TITLE:

DIE STAATSLEHRE DES THOMAS VON ACQUINO

PLACE:

LEIPZIG

DATE:

1910

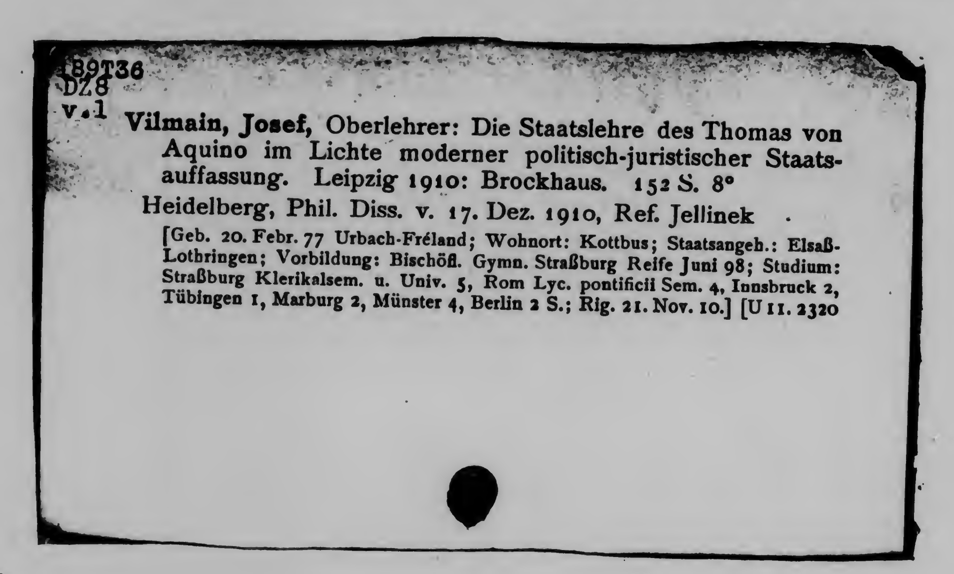
Master Negative #

93-81520-5

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record



Vilmain, Josef, Oberlehrer: Die Staatslehre des Thomas von Aquino im Lichte moderner politisch-juristischer Staatsauffassung. Leipzig 1910: Brockhaus. 152 S. 8°

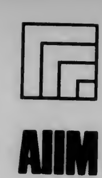
Heidelberg, Phil. Diss. v. 17. Dez. 1910, Ref. Jellinek

[Geb. 20. Febr. 77 Urbach-Fréland; Wohnort: Kottbus; Staatsangeh.: Elsaß-Lothringen; Vorbildung: Bischöfl. Gymn. Straßburg Reife Juni 98; Studium: Straßburg Klerikalsem. u. Univ. 5, Rom Lyc. pontificii Sem. 4, Innsbruck 2, Tübingen 1, Marburg 2, Münster 4, Berlin 2 S.; Rig. 21. Nov. 10.] [U 11. 2320

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

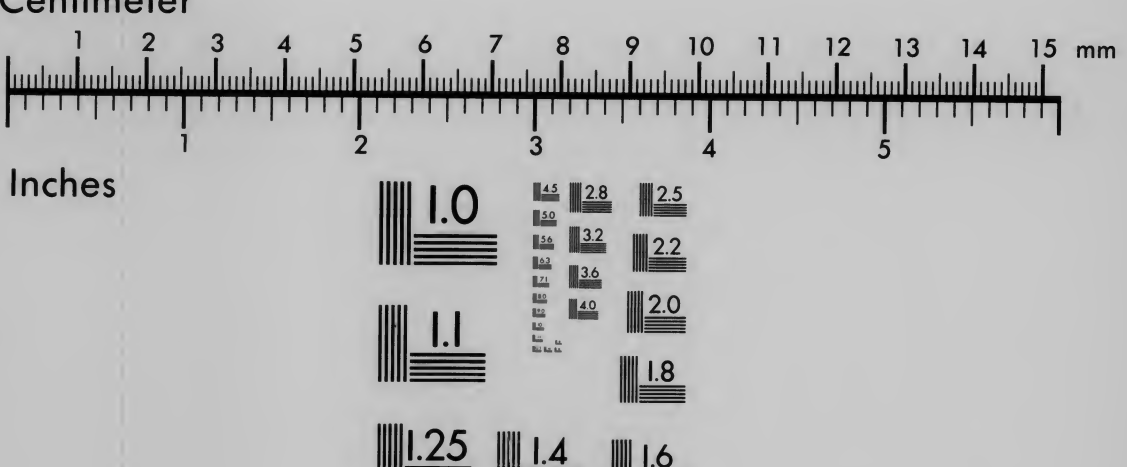
FILM SIZE: 35 REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 6-25-93 INITIALS SS
FILMED BY: Research Publications Inc

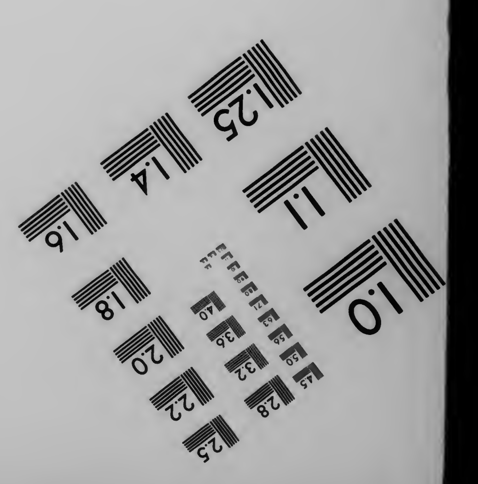


AIIM

Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202





MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

DIE STAATSLEHRE DES THOMAS VON AQUINO

IM LICHTE
MODERNER POLITISCH-JURISTISCHER
STAATSAUFFASSUNG.

Inauguraldissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde der Hohen Philosophischen Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität zu Heidelberg

vorgelegt von

Oberlehrer JOSEF VILMAIN
aus Urbach-Fréland.

Leipzig
Druck von F. A. Brockhaus
1910.

Herrn Direktor

Dr. Wilhelm Ruchhöft

in Cottbus

zum Zeichen

dankbarer Verehrung

gewidmet.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Einleitende Untersuchungen.

Ausführung

Schluß.

Einleitende Untersuchungen.

Erstes Kapitel.

Kritische Übersicht über die bisherigen Bearbeitungen der Staatslehre des Thomas von Aquino (1225—1274).

Die ältere Literatur hat über die Staatslehre des Thomas von Aquino wenig Beachtenswertes. Außerdem vermissen wir bei jener zum Teil die historische Kritik.

Feuguerays „Essai sur les doctrines politiques de St. Thomas d'Aquin" (Paris 1857) z. B. stützt sich zu sehr auf den Kommentar zu Aristoteles' Politik und bringt infolgedessen weniger die thomistische[1]) Lehre als vielmehr die aristotelische Auffassung. Einer Arbeit Ch. Jourdains, welche betitelt ist: „Les commencements de l'économie politique dans les écoles du moyen âge" und in den „Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles lettres", Bd. XXVIII, 1874, S. 1 ff., erschienen ist, ganz besonders aber Ch. Jourdains anderem Werke: „La philosophie de St. Thomas d'Aquin" (Paris 1858), S. 450—472, entnehmen wir zwar manches über die Staatsanschauung des Aquinaten, doch sind diese Ausführungen nicht ausreichend. Rietters „Moral des hl. Thomas von Aquin" (München 1858), sowie Linnarsons „Über die Moral des Thomas von Aquin" (Upsala 1866) enthalten hie und da staatswissenschaftliche Gedanken; beiden Werken fehlt jedoch auch das tiefere Verständnis der Doktrin des Aquinaten. Die nur 92 Seiten umfassende Arbeit des Sanseverino „La dottrina di San Tommaso

[1]) Wenn in dieser Abhandlung von der thomistischen Doktrin die Rede ist, so soll darunter bloß die Lehre des Thomas Aquinas und nicht die seiner Schule verstanden werden.

sull' origine del potere e sul preteso diritto di resistenza" (Napoli 1853) untersucht bloß, ob und inwieweit die Schrift: „De regimine principum" dem Thomas zugeschrieben werden kann und ob aus derselben sich etwas zugunsten des „contrat social" ergibt. K. Werner, „Der hl. Thomas von Aquino" (Regensburg, I. Bd.: „Leben und Schriften", 1858; II. Bd.: „Lehre", 1859) bespricht sehr kurz die Verfassungslehre des Aquinaten und hat sich mit der Übersetzung des „De regimine principum" begnügt. „Die Schule des hl. Thomas von Aquino" von Plaßmann (5 Bde., Soest 1857—1862) nimmt auf die thomistischen Gedanken über Sozial- und Staatsrechtslehre nur nebenbei Rücksicht. Folgt er doch in der Darstellung wesentlich dem Goudin, der in seiner „Philosophia iuxta D. Thomae dogmata" (neu herausgeg. von La Vergne, Paris 1861) die Staatslehre nicht behandelt; zudem bedürften Plaßmanns Ausführungen einer gewissen Mäßigung. Stöckls „Staatslehre des Thomas von Aquino" in seiner „Geschichte des Mittelalters", II. Bd. (Mainz 1865), S. 721—734, ist nichts anderes als eine Umschreibung des ersten Buches des „De regimine principum". Auch Hoertels Arbeit: „Thomas von Aquino und seine Zeit" (Augsburg 1846) enthält nichts Wesentliches über die thomistische Staatslehre. Thoemes, Abhandlung „Divi Thomae Aquinatis opera et praecepta quid valeant ad res ecclesiasticas politicas sociales commentatio litteraria et critica" Pars I^a (Berolini 1875), S. 13—20, zeugt zwar von einem recht großen Fleiß und ist literarisch-kritisch sehr wertvoll, bietet aber nicht viel Sozialwissenschaftliches und Staatsrechtliches. Baumann will durch seine Schrift: „Die Staatslehre des hl. Thomas von Aquino, des größten Theologen und Philosophen der katholischen Kirche" (1873) einen „Beitrag zur Frage zwischen Kirche und Staat"[2]) liefern; er hat seine Monographie mit Rücksicht auf die damaligen politischen Kämpfe geschrieben. Aber auch aus rein wissenschaftlichem Interesse, „abgesehen von den Zeitfragen dürfte das Buch eine Lücke in der Literatur der Staatswissenschaften ausfüllen"[3]). Es fragt sich: Hat der Gelehrte

[2]) Vgl. die Überschrift.
[3]) A. a. O., Vorwort, S. VII.

diese Aufgabe gelöst? Das scheint er mir nur zum Teil getan zu haben, denn er hat sowohl Wichtiges übersehen als auch meines Erachtens Unthomistisches rezipiert. Z. B. erwähnt er nicht die drei Abhandlungen: 1. „Contra impugnantes Dei cultum atque religionem"; 2. „Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines ab ingressu religionis"; 3. „De perfectione vitae spiritualis." Handelt doch der Aquinate in denselben von dem Ordensstand und von der Lern- und Lehrfreiheit. Baumann berücksichtigt auch nicht die exegetischen Arbeiten des Thomas zu den Sentenzen des Lombardus und zur Schrift. Kommen doch in diesen Schriften vielfach staatswissenschaftliche Gedanken vor. Andererseits hält der Göttinger Professor den Kommentar des Aquinaten zur Politik des Stagiriten für die eigene Ansicht des Thomas. Diese Ansicht dürfte aber, wie wir im zweiten Kapitel sehen werden, irrig sein. Selbst der Artikel „Der Kommentar zur Politik, allseitig verglichen mit den thomistischen Kommentaren" in Baumanns „Nachtrag und zugleich Beitrag zur Wertschätzung mittelalterlicher Wissenschaft" (Leipzig 1909), S. 5—75, vermag nach meinem Dafürhalten keinen Gegenbeweis zu liefern. Daher auch bin ich der Ansicht, daß alles, was Baumann unter der Überschrift „Zweite Ergänzung aus dem Kommentar zu Aristoteles' Politik" (S. 103—166) geschrieben hat, zu streichen ist. Zu den obigen Mängeln kommt noch hinzu, daß der Göttinger Hochschullehrer seine „Staatslehre" nicht systematisch darstellt, sondern, wie er selbst sagt[4]), „urkundlich, in wörtlichen Übersetzungen oder wörtlichen Auszügen, sie darlegen" will. Schäzler in seinem Buche „Divus Thomas, Doctor Angelicus, contra liberalismum, invictus veritatis catholicae assertor" (Romae 1874) behandelt bloß jene politischen Lehren des Thomas von Aquino, durch welche der Liberalismus in seinen verschiedenen Nuancen widerlegt werden soll. Gonzalez „Estudios sobre la filosofia di Santo Tommaso", 3 Bde. (Manila 1864), ins Deutsche übersetzt von Nolte (Regensburg 1885), bespricht auch, ohne jedoch genügend in die Tiefe zu dringen, im III. Bande (Rechtsphilosophie) die Staatslehre des Aquinaten. — In der neueren

[4]) A. a. O., S. 5.

sull' origine del potere e sul preteso diritto di resistenza" (Napoli 1853) untersucht bloß, ob und inwieweit die Schrift: „De regimine principum" dem Thomas zugeschrieben werden kann und ob aus derselben sich etwas zugunsten des „contrat social" ergibt. K. Werner, „Der hl. Thomas von Aquino" (Regensburg, I. Bd.: „Leben und Schriften", 1858; II. Bd.: „Lehre", 1859) bespricht sehr kurz die Verfassungslehre des Aquinaten und hat sich mit der Übersetzung des „De regimine principum" begnügt. „Die Schule des hl. Thomas von Aquino" von Plaßmann (5 Bde., Soest 1857—1862) nimmt auf die thomistischen Gedanken über Sozial- und Staatsrechtslehre nur nebenbei Rücksicht. Folgt er doch in der Darstellung wesentlich dem Goudin, der in seiner „Philosophia iuxta D. Thomae dogmata" (neu herausgeg. von La Vergne, Paris 1861) die Staatslehre nicht behandelt; zudem bedürften Plaßmanns Ausführungen einer gewissen Mäßigung. Stöckls „Staatslehre des Thomas von Aquino" in seiner „Geschichte des Mittelalters", II. Bd. (Mainz 1865), S. 721—734, ist nichts anderes als eine Umschreibung des ersten Buches des „De regimine principum". Auch Hoertels Arbeit: „Thomas von Aquino und seine Zeit" (Augsburg 1846) enthält nichts Wesentliches über die thomistische Staatslehre. Thoemes, Abhandlung „Divi Thomae Aquinatis opera et praecepta quid valeant ad res ecclesiasticas politicas sociales commentatio litteraria et critica" Pars I^a (Berolini 1875), S. 13—20, zeugt zwar von einem recht großen Fleiß und ist literarisch-kritisch sehr wertvoll, bietet aber nicht viel Sozialwissenschaftliches und Staatsrechtliches. Baumann will durch seine Schrift: „Die Staatslehre des hl. Thomas von Aquino, des größten Theologen und Philosophen der katholischen Kirche" (1873) einen „Beitrag zur Frage zwischen Kirche und Staat"[2]) liefern; er hat seine Monographie mit Rücksicht auf die damaligen politischen Kämpfe geschrieben. Aber auch aus rein wissenschaftlichem Interesse, „abgesehen von den Zeitfragen dürfte das Buch eine Lücke in der Literatur der Staatswissenschaften ausfüllen"[3]). Es fragt sich: Hat der Gelehrte

[2]) Vgl. die Überschrift.
[3]) A. a. O., Vorwort, S. VII.

diese Aufgabe gelöst? Das scheint er mir nur zum Teil getan zu haben, denn er hat sowohl Wichtiges übersehen als auch meines Erachtens Unthomistisches rezipiert. Z. B. erwähnt er nicht die drei Abhandlungen: 1. „Contra impugnantes Dei cultum atque religionem"; 2. „Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines ab ingressu religionis"; 3. „De perfectione vitae spiritualis." Handelt doch der Aquinate in denselben von dem Ordensstand und von der Lern- und Lehrfreiheit. Baumann berücksichtigt auch nicht die exegetischen Arbeiten des Thomas zu den Sentenzen des Lombardus und zur Schrift. Kommen doch in diesen Schriften vielfach staatswissenschaftliche Gedanken vor. Andererseits hält der Göttinger Professor den Kommentar des Aquinaten zur Politik des Stagiriten für die eigene Ansicht des Thomas. Diese Ansicht dürfte aber, wie wir im zweiten Kapitel sehen werden, irrig sein. Selbst der Artikel „Der Kommentar zur Politik, allseitig verglichen mit den thomistischen Kommentaren" in Baumanns „Nachtrag und zugleich Beitrag zur Wertschätzung mittelalterlicher Wissenschaft" (Leipzig 1909), S. 5—75, vermag nach meinem Dafürhalten keinen Gegenbeweis zu liefern. Daher auch bin ich der Ansicht, daß alles, was Baumann unter der Überschrift „Zweite Ergänzung aus dem Kommentar zu Aristoteles' Politik" (S. 103—166) geschrieben hat, zu streichen ist. Zu den obigen Mängeln kommt noch hinzu, daß der Göttinger Hochschullehrer seine „Staatslehre" nicht systematisch darstellt, sondern, wie er selbst sagt[4]), „urkundlich, in wörtlichen Übersetzungen oder wörtlichen Auszügen, sie darlegen" will. Schäzler in seinem Buche „Divus Thomas, Doctor Angelicus, contra liberalismum, invictus veritatis catholicae assertor" (Romae 1874) behandelt bloß jene politischen Lehren des Thomas von Aquino, durch welche der Liberalismus in seinen verschiedenen Nuancen widerlegt werden soll. Gonzalez „Estudios sobre la filosofia di Santo Tommaso", 3 Bde. (Manila 1864), ins Deutsche übersetzt von Nolte (Regensburg 1885), bespricht auch, ohne jedoch genügend in die Tiefe zu dringen, im III. Bande (Rechtsphilosophie) die Staatslehre des Aquinaten. — In der neueren

[4]) A. a. O., S. 5.

Literatur behandelt Burri in sieben Kapiteln die „teorie politiche di San Tommaso e il moderno diritto pubblico“ (Roma 1884). Es ist nur ganz allgemein die Rede von der Staatsauffassung des Aquinaten in Euckens Schrift: „Die Philosophie des Thomas von Aquin und die Kultur der Neuzeit“ (Halle 1886), S. 38 ff. In der Gegenschrift: „Die Philosophie und Kultur der Neuzeit und die Philosophie des hl. Thomas von Aquino“ von Adeodatus (Görresgesellschaft 1887) kommen S. 41 ff. einige thomistische Gedanken über den Staat zur Sprache. Auch das andere Werk Euckens: „Die Anschauungen der großen Denker (5. umgearb. Aufl., Leipzig 1904) enthält S. 248 ff. bloß zerstreute Bemerkungen über die thomistische Staatslehre. Frohschammer behandelt in seinem Werke: „Die Philosophie des Thomas von Aquino, kritisch gewürdigt“ (Leipzig 1889) nur oberflächlich die Doktrin des Aquinaten über den Staat (S. 477—511). Im ersten Teil der „Staatslehre des Thomas von Aquino“ (Leipzig 1890) des Antoniades ist die Rede[5]) „von dem Staate an und für sich“, und zwar „*a*) von der Entstehung, *b*) der Verwaltung“ desselben und im zweiten „vom Staate in seinem Verhältnisse zur Kirche“. Antoniades benutzt den „Kommentar zu den acht Büchern der Politik des Aristoteles“, das „De regimine principum“ und die „Summa theologiae“. Höchstens die hauptsächlichsten staatswissenschaftlichen Gedanken enthält Carlyles „The political theories of St. Thomas Aquinas“ in „The Scottish Review“ (Jan. 1896), S. 126—150.

Bloß allgemeine Bemerkungen über die Staatsauffassung des Thomas finden wir bei Schriftstellern, die sich ex professo mit Staats- und Rechtswissenschaft befassen. Weitzel sogar bringt in seiner „Geschichte der Staatswissenschaft“ 1832—1833 gar nichts über den Aquinaten. Auch berücksichtigt R. von Mohl „Die Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften“ die thomistische Doktrin nicht. Blakey hingegen in seiner „The History of Political Literature from the earliest time“, vol. I (London 1855), handelt zwar von Thomas, aber bloß S. 226—229. Auf nur S. 35 und S. 36 bespricht Pollocks „Kurze

[5]) Vgl. „Inhalt“, S. V.

Geschichte der Staatslehre“, deutsch übersetzt von James Brown Scott und Otto Freiherrn von Boenigk, die Staatsanschauung des Aquinaten. Letztere tangiert ebenfalls Freiherr v. Raumer „Über die geschichtliche Entwicklung der Begriffe von Recht, Staat und Politik“ (3. Aufl. 1861), indem er hier auf den vierten Band seiner „Geschichte der Hohenstaufen“ hinweist; allein v. Raumers Ausführungen entbehren sehr der historischen Kritik. Janets „Histoire de la science politique“, I (édit. 1887), welche S. 381—402 die „Politique“ des Thomas behandelt, kann auch nicht ausreichend genannt werden. Die Darstellungen der Staatslehre des Aquinaten von Ad. Franck in seinem Werke: „Réformateurs et publicistes de l'Europe, moyen âge-renaissance“ (1864), S. 39—70, sind keineswegs erschöpfend. Bluntschli in seiner „Geschichte des allgemeinen Staatsrechts und der Politik“ (3. Aufl.) erwähnt den Thomas Aquinas nur ganz nebenbei. Försters Abhandlungen: „Die Staatslehre des Mittelalters“ (Allgemeine Monatsschrift für Wissenschaft und Literatur, Jahrg. 1853), S. 832—863 und S. 922—936, ferner „Der Staatsgedanke des Mittelalters. Ein Vortrag“ (1861), wie auch „Quid de rei publicae vi ac natura medio aevo doctum sit“ (Vratisl. 1847) fußen ausschließlich auf Thomas' Schrift: „De regimine principum“ und setzen die Echtheit des ganzen Werkes voraus. Schön widmet dem Aquinaten die Seiten 10—12 seiner „Neuen Untersuchung der Nationalökonomie und der natürlichen Volkswirtschaftsordnung“ (1835) sowie die S. 14—19 seiner zweiten „De rerum politicarum gravitate“ (Vratisl. 1838) genannten Arbeit; seine Darstellungen über die thomistische Staatslehre sind aber sehr oberflächlich. Funk in seiner Abhandlung: „Über die ökonomischen Anschauungen der mittelalterlichen Theologen“ (Zeitschr. f. d. ges. Staatswissenschaft, Bd. XXV, 1869) bespricht nur akzidentell S. 125—175 die Staatslehre des Aquinaten und hat außerdem die Quellen nicht genügend berücksichtigt. In den Darstellungen der Geschichte der Nationalökonomie von Blanqui und Villeneuve-Bargemont habe ich über den Scholastiker überhaupt nichts gefunden. Kautz redet in seinem Werke: „Die geschichtliche Entwicklung der Nationalökonomie und ihrer Literatur“ (Wien 1866) bloß S. 212—216 von Thomas, zeigt zudem

eine gewisse Abhängigkeit von Feugueray und Schön. Die Gedanken, die der letztere sowie Kautz und vor allem Stöckl entwickelt haben, finden sich in den kleineren Schriften Contzens wieder. Stöckl freilich wird bloß in seinen drei letzten Arbeiten zu Rate gezogen. Contzen läßt bei den Hauptlehren den inneren Zusammenhang vermissen und dürfte weniger die Quellen als vielmehr obengenannte Werke benutzt haben. Die Abhandlungen, in denen er über Thomas handelt, sind: 1. „De Thomae Aquinatis sententiis ad oeconomiam politicam pertinentibus“ (Basel 1861), 22 S.; 2. „Thomas von Aquino als volkswirtschaftlicher Schriftsteller“ (Lpz. 1861), 16 S.; 3. „Geschichte der volkswirtschaftlichen Literatur im Mittelalter“ (Berlin 1869), S. 1—46; 4. „Die nationalökonomischen Grundsätze des hl. Thomas von Aquino“ (Christlich-soziale Blätter 1870, Jahrg. III), S. 130—135; 5. „Zur Würdigung des Mittelalters mit besonderer Beziehung auf die Staatslehre des hl. Thomas von Aquin“ (Cassel 1870), S. 50—93. „L'economia politica nel Medio Evo“ von Cusumano (Palermo 1874) sowie Fornaris „Delle teorie economiche nelle provincie Napolitane del secolo XIII al 1734“ (Milano Jahr ?) habe ich nicht benutzen können. Die Staatslehre des Aquinaten wird teilweise berührt von neueren staatswissenschaftlichen Schriftstellern. Hierher gehören W. A. Dunning, „A history of political theories ancient and mediaeval“ (New-York 1902), Art. Aquinas, F. Walter im „H. W. B. der Staatsw.“, VII (1901), S. 99—110, ebenda E. Gothein, „Renaissance und Reformation“, IV, 2. Aufl., S. 397, Endres „im Staatslexikon der Görresgesellschaft“, V (1897), S. 706—715, Jellinek, „Allgemeine Staatslehre“, 2. Aufl. (1905), S. 197, Rehm, „Geschichte der Staatsrechtswissenschaft“ (1896), S. 174 ff., derselbe, „Allgemeine Staatslehre“ (1899), S. 3, 42 u. 186, Gumplowicz, „Geschichte der Staatstheorien“ (Innsbruck 1905), S. 100—114; Gierke, „Das deutsche Genossenschaftsrecht“, III (1881): „Die Staats- und Korporationslehre des Altertums und des Mittelalters“, S. 509 ff. (passim), derselbe, „Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien“ (Mittelalter und Neuzeit), S. 60 ff. (passim), W. Schücking, „Die Organisation der Welt“ (Leipzig 1909), S. 22 u. 44 ff., Gayraud, „Les démocrates chré-

tiens“, (Paris 1899), Art. St. Thomas d'Aquin, Rambaud, „Les doctrines économiques“ (Paris et Lyon 1899), S. 17—48, ferner die beiden englischen Nationalökonomen Ashley, „Englische Wirtschaftsgeschichte“ (deutsch von Oppenheimer, Leipzig 1896), derselbe, Art. „Aquinas“ in Palgraves „Dictionary of Political Economy“, I, und Cunningham „The Growth of english Industry and Commerce during the early and middle ages“ (Cambridge 1890), Schmoller, Grundriß der allgemeinen Volkswirtschaftslehre, I (Leipzig 1900), betont S. 79 ff. die Unzulänglichkeit der mittelalterlichen staatswissenschaftlichen Doktrinen überhaupt. Ferner kommen Arbeiten philosophischer und theologischer Schriftsteller in Betracht. So handeln über den Aquinaten: Ahrens, „Naturrecht oder Philosophie des Rechts und des Staates“, 6. Aufl., 1870, I, S. 68—70, F. J. Stahl, „Geschichte der Rechtsphilosophie“, I, 1878, S. 56—61, Costa-Rossetti, „Die Staatslehre der christlichen Philosophie“ (Fulda 1890), passim, Willmann, „Geschichte des Idealismus“, 2. Aufl., II (Braunschweig 1907), S. 443 ff., Cathrein, „Moralphilosophie“, II (1893), S. 267 ff. (er folgt hier allerdings mehr dem Suarez als dem Thomas Aquinas), v. Eicken, „Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung“ (Stuttgart 1887), S. 364 ff., Walter, „Naturrecht und Politik“ (Bonn 1883), S. 224 ff., Dilthey, „Einleitung in die Geisteswissenschaften“, I (Leipzig 1883), S. 424 ff., Rousselot, Études sur la philosophie du moyen âge“, II (Paris 1840), S. 294 ff., und Nourrisson, „Tableau général du progrès de l'esprit“ (Paris 1858), S. 269 ff., sodann Ritschl in seiner am 8. August 1887 zur Feier des 150jährigen Bestehens der Universität Göttingen gehaltenen Rede, S. 56 ff., v. Hertling in der Gegenschrift (Kl. Schriften, Freiburg i. Br. 1897, S. 127 ff.), endlich Hergenröther, „Katholische Kirche und christlicher Staat“ (Freiburg i. Br. 1873), S. 70 ff., und Mausbach im Freiburger Kirchenlexikon, 2. Aufl. (1899), XI, S. 1625 ff.

Offenbar infolge der päpstlichen Enzyklika „Aeterni Patris“ [6])

[6]) Vor allem durch seine Enzyklika „Aeterni Patri“ hat der Papst Leo XIII. eine publizistische Wissenschaft im Geiste des Aquinaten gefordert. Vgl. Chocarne, „St. Thomas d'Aquin et l'Encyclique Aeterni Patris de S. S. le Pape Léon XIII“ (Paris 1884), wo S. 71 ff. die Enzyklika

vom 4. August 1879 hat in neuester Zeit die Literatur über die gesamte Doktrin des Thomas Aquinas sowohl als insbesondere über seine Staatslehre fortwährend zugenommen. So geben Maumus in „Les doctrines politiques de St. Thomas" (Revue thomiste), I, Heft 3, S. 303 ff., und Crahay in „La Politique de St. Thomas d'Aquin" (Louvain, Institut Supérieur de Philosophie 1896) einen kurzen Überblick über die tho-

abgedruckt ist, Ehrle, „Die päpstliche Enzyklika vom 4. Aug. 1879 und die Restauration der christlichen Philosophie" in den „Stimmen aus Maria Laach", XVIII (1880), S. 13 ff., Wehofer, „Die geistige Bewegung im Anschluß an die Thomas-Enzyklika Leos XIII. v. 4. Aug. 1879" (Wien 1897), S. Talamo, „Il rinnovamento del pensiero tomistico e la scienza moderna", 3 discorsi (Siena 1879), Van Weddingen, „L'Encyclique de S. S. Léon XIII et la philosophie chrétienne" (Revue générale), Gloßner „Die Philosophie des Thomas von Aquin, die Philosophie des Christentums und der Zukunft nach der Enzyklika Aeterni Patris" (Philos. Festschrift zum Jubiläum Leos XIII., herausgegeben von Commer 1887, S. 3—72; Maumus, „St. Thomas d'Aquin et la philosophie chrétienne", 2 vol. (Paris 1890), Rabus, „Zur Philosophie des Thomas von Aquino" (Neue Kirchliche Zeitschrift, I, 1890), Casalis, Thomas d'Aquin, Léon XIII et la question sociale" in der Revue théologique (Montauban 1901). Gegen die Enzyklika „Aeterni Patris" äußert sich Knoodt, „Die Thomas-Enzyklika v. 4. Aug. 1879" (Bonner Vortrag, geh. am 14. Febr. 1880). Über weiteres vgl. Morgott, „Zur Literatur über die Enzyklika Aeterni Patris" (Lit. Rundschau, X, 289—292). Alle genannten Schriftsteller stimmen in der Annahme überein, daß Leo XIII. der festen Überzeugung ist, daß die staatlichen Verhältnisse besser würden, sobald in den Universitäten die thomistische Doktrin vorgetragen würde. Frohschammer, a. a. O., Vorwort S. V ff. spricht sich über den Thomas-Kultus folgendermaßen aus: „Der Thomas-Kultus hat seit den 50er Jahren auch in Deutschland große Fortschritte gemacht und ist schließlich die Wissenschaft des Thomas, insbesondere dessen Philosophie, vom Papste Leo XIII. durch die Enzyklika „Aeterni Patris" vom 4. Aug. 1879 zur quasi-offiziellen und allein berechtigten in der ganzen katholischen Kirche erklärt worden." Nach Treitschke (Preußische Jahrbücher, Bd. XXVII, S. 350) „darf sich die Zentrumsfraktion nicht trennen von jener Staatslehre, die seit Augustin und Thomas von Aquin bis auf Bellarmin herab von allen politischen Denkern der Kirche gepredigt wurde". „Es kann für uns Katholiken," bemerkt in der Tat Schneid, a. a. O., S. 42, „nicht leicht ein erfreulicheres Ereignis geben, als daß die Lehren eines hl. Thomas, Augustin, Bellarmin und der übrigen großen Theologen auf der Tribüne unserer Parlamente wieder erscheinen und zur Verteidigung der politischen und kirchlichen Freiheit benützt werden."

mistische Staatslehre; ihre Ausführungen sind aber bei weitem nicht so erschöpfend, daß sie eine umfangreichere Darstellung, ja eine erneute Prüfung überflüssig machten. Schneid behandelt in seiner „Staatslehre des hl. Thomas von Aquino und ihre Bedeutung für die Gegenwart" (Histor.-pol. Bl., 77. Bd., 1876, S. 113 ff.) lediglich die Doktrin von den Staatsformen, vom Gesetze und vom Verhältnisse zwischen Staat und Kirche. Mehrere Arbeiten betreffen ganz spezielle Fragen aus der Staatswissenschaft. Hier sind zu nennen: C. M. Schneider, „Die Grundprinzipien des hl. Thomas und der moderne Sozialismus" (Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol.), VIII ff., — desselben „sozialistische Staatsidee, beleuchtet durch Thomas von Aquino" (Paderborn 1894) ist nichts anders als der „Kommentar zur Politik des Aristoteles", übersetzt und erklärt —, ferner Zollmann, „Thomas von Aquin und der Sozialismus" (Deutsche Volksstimme, 1901, S. 296 ff.), Dr. L., „Die Soziallehre des hl. Thomas" (Christlich-soziale Blätter, Jahrg. 1880—1883, I, S. 225 ff.; II, S. 257 ff.; III, S. 292 ff.; IV, S. 322 ff.), St. Thomasblätter, II ff.: „Die sog. Menschenrechte des Jahres 1789 und die Lehre des hl. Thomas", Cathrein, „Die Aufgabe der Staatsgewalt und ihre Grenzen" (Freiburg i. Br. 1882, Ergänzungshefte zu den Stimmen aus Maria-Laach 21), der hier ganz auf Thomas basiert, S. 29 ff., passim, derselbe, „Das ius gentium im römischen Recht und beim hl. Thomas von Aquin" (Philos. Jahrb. d. Görresgesellschaft, II, 374 ff.), Montagne, „Origine de la société. Théorie de l'être social d'après St. Thomas d'Aquin" (Revue Thomiste VII, 4—5, 1899), derselbe, „La pensée de St. Thomas d'Aquin sur les différentes formes de gouvernement" (ebenda VIII, 1900, S. 631 ff.), Keesen, „La mission de l'État d'après la doctrine et la méthode de St. Thomas d'Aquin" (Bruxelles 1890), Deploige, „St. Thomas et la question juive" (Louvain, Institut Supérieur de Philosophie 1896—1897), in der Revue Néoscolastique III (1896), S. 358 ff. u. IV, S. 100 ff. (1897), Gayraud, „L'Antisémitisme de St. Thomas d'Aquin" (Paris 1896), 370 S., Guttmann, „Das Verhältnis des Thomas von Aquino zum Judentum und zur jüdischen Literatur" (Göttingen 1891), v. Tessen-Wesierski, „Thomistische Gedanken über das Militär" (Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol. XIV,

1900, 1. Heft, S. 125 ff. u. S. 299 ff.), Brandes, „Die Lehre von der Strafe bei Thomas v. Aquino“ (Berlin 1908), C. M. Schneider, „Der hl. Thomas und die Sklaverei“ (St. Thomasblätter 1889, Heft 7 ff.), Cappellazzi, „S. Tommaso e la schiavitù“ (Crema 1900), Talamo, „Il concetto della schiavitù secondo Aristotele e San Tommaso“ (L'Accademia Romana“, I, fasc. 2, pag. 397 ff. und III, fasc. 1, pag. 191 ff.), J. Didiot, „St. Thomas d'Aquin est-il socialiste?“ (Paris 1900), Walter, „Das Eigentum nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin und des Sozialismus“ (Freiburg i. Br. 1895), 219 S., Schaub, „Die Eigentumslehre nach Thomas v. Aquin und dem modernen Sozialismus“ (Freiburg i. Br. 1898), 433 S., Deploige, „La théorie thomiste de la propriété“ (Louvain 1895, Revue néoscolastique, II, S. 61 ff., S. 163 ff. u. S. 286 ff.), Schwalme, „La propriété d'après la philosophie de St. Thomas d'Aquin“ (Revue thomiste III, S. 281 ff. u. S. 634 ff.), Maurenbrecher, „Thomas von Aquinos Stellung zum Wirtschaftsleben seiner Zeit“ (Leipzig 1898), in den St. Thomasblättern der Aufsatz: „Das Ordensleben nach der Auffassung des hl. Thomas“, I (1889), S. 107 ff. u. II (1900), ferner Hilgenrainer, „Die Erwerbsarbeit in den Werken des hl. Thomas v. Aquino“ (Der Katholik, Mainz 1901, XXIII u. XXIV), Hohoff, „Die Wertlehre des hl. Thomas v. Aquino“ (Monatsschrift f. christl. Sozialreform, 1893, XV. Jahrg., Heft 9 u. 10), J. Zmavc, „Die Werttheorie bei Aristoteles und Thomas von Aquino“ (Archiv f. Gesch. d. Philos., XII, 1899, S. 407 ff.), Mercier, Théorie du juste salaire“ (Revue thomiste, IV, S. 317 ff. u. S. 541 ff.), van Roey, „La monnaie d'après St. Thomas d'Aquin“ (Revue Néoscolastique, XII, 1905, S. 27 ff. u. 207 ff.), Roger Bede Vaughan, „Thomas of Aquin, his life and labours“ (Hereford 1871—1872, 2 Bde.), J. Wild, „Das Maß der Nützlichkeit nach dem hl. Thomas“ (Monatsschrift f. christliche Sozialreform 1900, S. 61 ff.), Pietro de Nardi, „Tommaso d'Aquino e l' età, in cui s' avenne“ (Forli 1899), Hettinger, „Thomas von Aquino und die europäische Zivilisation“ (Frankfurt a. M., 2. Aufl. 1898); Huber, „Die Glückseligkeitslehre des Aristoteles und des hl. Thomas“, (Freiburg i. Br. 1893), Guadagnino, „Della umana felicità secondo la dottrina di San Tommaso d'Aquino“ (Treviso 1883), „La Bouillerie,

„L'homme, sa nature, ses facultés et sa fin d'après St. Thomas“ (Paris 1880).

Von obigen Abhandlungen sind gewiß manche im allgemeinen wertvoll; allein eine eingehendere Gesamtdarstellung der Sozial- und Staatsrechtslehre des Aquinaten ist bis jetzt noch nicht erschienen. Auch halten viele Autoren nicht wenige Lehren für thomistisch, die nicht von dem Aquinaten sind. Sie fragen aber zum großen Teil nicht, wie Thomas sich zu seinen Quellen verhält; über die Authentie der thomistischen Werke, die sie benutzen, haben sie sich nicht genügend unterrichtet. Einige sehen auch wohl in dem Aquinaten eine quasi-unfehlbare Autorität auch für die Staatslehre. Andere wieder haben sich bei der Behandlung der thomistischen Doktrin offenbar zu sehr von ihren Leidenschaften beherrschen lassen, so daß eine objektive Darstellung bei ihnen unmöglich war. So wird meines Erachtens eine Gesamtbearbeitung der Staatslehre des Thomas von Aquino, die nur aus den echt thomistischen Werken schöpft und dabei vom modernen politisch-juristischen Standpunkte historisch-kritisch sine ira et studio vorgeht, noch immer den Anspruch darauf machen können, daß sie nicht überflüssig ist. Freilich eine ganz systematische Darlegung wird nicht möglich sein, da Thomas' Erörterungen über die staatlichen Phänomene nur gelegentliche sind und mit nichten das ganze Staatsleben in allen seinen Funktionen erschöpfen.

Zweites Kapitel.

Die politisch-ethischen Schriften des Aquinaten.

Der Arbeit liegt zunächst das thomistische Werk: „De regimine principum ad regem Cypri“ [1]) (ed. Rom., opusc. 20) zugrunde. Doch habe ich nicht [2]) die vier Bücher, sondern

[1]) Es gibt eine alte deutsche Übersetzung der zwei ersten Bücher des „De regimine principum“. Sie hat den Titel: „Des hl. Thomas von Aquino wahre Staatslehre oder zwei Bücher von der Herrschaft der Fürsten an den König von Cypern, aus dem Lateinischen übersetzt“ (Augsburg 1772). Außerdem besitzen wir das „De regimine principum, ein Kompendium der Politik“, übersetzt vom Grafen Theodor Scherer und mit Anmerkungen versehen von Portmann und eine andere deutsche Übersetzung des „Fürstenregiments“ von Scheurer-Boccard (Luzern 1898). Über das „De regimine principum“ des Aquinaten ist im Jahre 1894 eine Bonner Doktordissertation von Bosone erschienen, betitelt: „Der Aufsatz De regimine principum von Thomas von Aquin, ein Beitrag zur Kenntnis der Staatsphilosophie im Mittelalter.“ Dieselbe jedoch gibt nur den Inhalt der thomistischen Schrift wieder und ist literar-kritisch kaum brauchbar. Salzedos „Commentarii in De reg. princ.“ (1655, Francofurti) sind mir nicht zugänglich gewesen.

[2]) Bosone tritt für die Echtheit der vier Bücher des „De regimine principum“ ein. Nach ihm hätte es dem Thomas nur an Zeit gefehlt, eine Ordnung seines gesammelten Materials vorzunehmen. Nach den darüber abschließenden Untersuchungen aber des P. Bernardi de Rubeis (dissertatio XXII, capp. I—III), dem auch Feugueray, Ch. Jourdain, Baumann, Thömes folgen, sind bloß das erste Buch und die vier ersten Kapitel des zweiten Buches von Thomas Aquinas. Die Ergebnisse der kritischen Untersuchungen des De Rubeis sind im ersten Bande der römischen Gesamtausgabe der Werke des Aquinaten abgedruckt. Diese neueste, in Rom im Auftrage Leos XIII. unter der Oberleitung des Kardinals Zigliara und seit dessen Tode unter der des deutschen Generalmagisters Andreas Frühwirth erschienene Thomas-Ausgabe (S. Thomae Aquinatis opera omnia iussu impensaque Leonis XIII. P. M. edita I—XI,

bloß das erste Buch und die vier ersten Kapitel des zweiten Buches zu Rate gezogen. Der Aquinate will in seiner Abhandlung der Würde eines Monarchen und seinem Berufe entsprechend für einen König eine „Unterweisung in der Regierung“ [3]) schreiben, wobei er sich auf die Schrift, die Lehren der Philosophen und die Beispiele erlauchter Fürsten beruft. Nicht unerheblich sind die dortigen Ausführungen über den Geselligkeitstrieb des Menschen und seine Begründung, die Erklärung des Begriffs König, die Auffassung der Monarchie als der besten Staatsform, die Gedanken über die Tyrannenherrschaft sowie über die Bedeutung des Königsamts und die Pflichten des Trägers desselben, vor allem betreffs der erstmaligen Gründung und der dauernden Verwaltung eines Stadt-, bezw. Staatswesens.

Benutzt habe ich auch das ohne Zweifel echte [4]) opusculum „De regimine Judaeorum ad Ducissam Brabantiae“ („Über die Behandlung der Juden von seiten des Staates“), wie jetzt der in den Ausgaben [5]) befindliche Titel heißt, während dasselbe Schreiben früher „Determinatio quorundam casuum ad Comitissam Flandriae“ („Entscheidung einiger Fälle“ etc.) genannt wurde. [6])

Ganz außer acht gelassen habe ich die aus sieben Büchern bestehende, früher dem Aquinaten zugeschriebene, auch politisch-

Romae 1882 ff.) stützt sich nach Bäumker im Archiv f. Gesch. d. Philos., V, S. 120 ff., und Thömes, a. a. O., S. 22—43, auf gründliche kritische Studien.

[3]) „Argumentum operis: Cogitanti mihi, quid offerem regiae celsitudini dignum meaeque professioni congruum et officio, id occurit potissime offerendum, ut regi librum de regno scriberem, in quo et regni originem et ea, quae ad regis officium pertinent, secundum scripturae divinae auctoritatem, philosophorum dogmata et exempla laudatorum principum diligentes depromerem iuxta ingenii proprii facultatem.“

[4]) Vgl. De Rubeis, diss. 22, cap. 4.

[5]) Z. B. edit. Rom. (opusc. 21), auch bei Gayraud, „L'Antisémitisme de St. Thomas d'Aquin“, a. a. O., S. 343—357.

[6]) Zweifelhaft bei dieser Schrift ist nur, ob die Adressatin die Herzogin Alix von Brabant 1263—1267 (oder die Gräfin Margarete von Flandern (1245—1279) gewesen ist. Nach De Rubeis wäre das Schreiben des Thomas durch eine Anfrage des letzteren veranlaßt worden, nach Gayraud durch die Herzogin von Brabant. Dieser nimmt, auf diplomatische Publikationen gestützt, an, daß die fragliche Schrift in den Jahren 1263—1267 verfaßt worden sei.

ethische Gedanken enthaltende Schrift „De eruditione principum" („Über die Erziehung der Fürsten"[7]), denn sie ist sowohl ihrer materiellen als auch formellen Seite nach unthomistisch.[8])

Ebenfalls nicht zu gebrauchen waren folgende mit staatswissenschaftlichen, speziell nationalökonomischen Fragen sich befassende Aufsätze: „De emptione et venditione ad tempus" („Von Kauf und Verkauf auf Zeit"[9]) und „De usuris in communi et de usurarum contractibus" („Über den Wucher im allgemeinen und wucherische Verträge"[10]), da sie anerkanntermaßen nicht authentische Werke des Aquinaten sind[11]). Was den Kommentar zu Aristoteles' Politik („In VIII libros Politicorum seu de rebus civilibus") betrifft, so hat, nach dem jetzigen Stande der Wissenschaft zu urteilen, bloß der kleinere Teil, nämlich Buch I, II und III, wahrscheinlich nur 1—6, höchstens noch 1—8[12]) den Aquinaten zum Verfasser, und selbst

---

7) In der edit. Rom., nach opusc. 40, ohne Zahl.

8) Vgl. De Rubeis, dissertatio 22, cap. 4.

9) Ed. Rom., opusc. 67.

10) Ed. Rom., opusc. 73.

11) Vgl. De Rubeis, dissertatio 20, cap. 4 u. 5.

12) Nach Ch. Jourdain, a. a. O., I, S. 88 ff. sind die drei ersten Bücher von Thomas. Derselben Ansicht ist die Zeitschrift „Der Katholik", Art. „Aristoteles und sein Kommentator Thomas von Aquino, 1864, I, S. 9. Auf diesen Zeugnissen basierend äußert sich Antoniades, a. a. O., S. 6 ff. folgendermaßen: „Wenn wir es nur mit inneren Gründen zu tun hätten, so würden wir kaum an die Echtheit des Werkes als eines Ganzen zweifeln können. Die gleiche Methode und die gleiche Betrachtungsweise geht durch den ganzen Kommentar hindurch. Nur äußere Zeugnisse sind es, welche die Abfassung der ganzen Schrift dem Thomas bestimmt absprechen. Deshalb scheint mir Jourdains Vermutung nicht ganz unhaltbar zu sein, Peter von Auvergne habe wahrscheinlich die letzten vier oder fünf Bücher des Kommentars aus den hinterlassenen Aufzeichnungen seines Lehrers zusammengeschrieben." V. Hertling hält eine andere Ansicht für begründeter, wonach nur die Erläuterung des ersten und des zweiten sowie der acht ersten Kapitel des dritten Buches für ohneBedenken echt angesehen werden (vgl. seinen Aufsatz: „Zur Geschichte der aristotelischen Politik im Mittelalter" im Rhein. Museum für Phil. und Altertumswiss., 1884, 3. H.). Lehrreiche Bemerkungen über diese Frage finden wir bei Thömes, a. a. O., S. 31 ff. Nach ihm sowie nach Maurenbrecher, a. a. O., S. 23 ff.,

jede anerkannt echte Stelle habe ich, vor allem gestützt auf die Ausführungen Maurenbrechers[13]) und von Hertlings[14]), nur dann und insoweit als Beleg für Thomas' eigene Anschauungen angesehen, als und inwieweit sie sich in den übrigen Schriften desselben, wenigstens dem Sinne nach, sich wiederfindet, denn entgegen der Auffassung Feuguerays[15]), Schützens[16]), Rolfes'[17]), besonders Baumanns[18]) bin ich der Ansicht, daß man mindestens einräumen muß, daß Thomas, wenn er auch nicht immer rein objektiv den Sinn des aristotelischen Textes erklärt, da die moderne philologisch-historische Auslegung dem Mittelalter unbekannt war, im Kommentar doch manche Gedanken hat nachsprechen können, die er in einer eigenen Arbeit nicht oder sicherlich anders ausgeführt hätte[19]).

---

und Mausbach, a. a. O., S. 1266 ff., die offenbar dem Thömes folgen, sind höchst wahrscheinlich nur Buch I, II u. III, 1—6 von dêm Aquinaten.

13) A. a. O., S. 24 ff.

14) A. a. O., S. 161.

15) Feugueray, a. a. O., S. 18, schreibt: „St. Thomas transporte dans l'étude d'Aristote les habitudes d'esprit du théologien; il cite les textes du philosophe grec avec la même soumission que peut inspirer l'Écriture Sainte."

16) Vgl. Schütz, „Die Lehre des hl. Thomas von Aquino in seinen Kommentaren zu Aristoteles" im „Katholik", 1877, II, S. 588 ff.

17) Vgl. Rolfes im „Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol.", 1895, S. 1 ff.

18) Baumann, a. a. O., S. 103 ff., meint, daß „im Mittelalter den Aristoteles erklären" dasselbe sei wie „sich den Stagiriten aneignen". „Eine bloß den Schriftsteller historisch-grammatisch auslegende Erklärung des Aristoteles", so lesen wir ebenda, „ist gar nicht im Sinne des Mittelalters. Das Mittelalter eignete sich den Stagiriten an, indem es ihn erklärte; es erklärte den Philosophen par excellence, wie später die Humanisten überhaupt die Alten erklärt haben, in der Überzeugung, daß sein Inhalt, spezifisch Mythologisches abgerechnet, der sachlich richtige sei nach natürlicher Vernunft."

19) Paul Janet sagt mit Recht a. a. O., I, S. 378: „Un commentaire ne peut pas être évoqué comme l'expression de la pensée d'un auteur." Ch. Jourdain seinerseits ist auch der Ansicht a. a. O., I, S. 84 ff.: „Les Commentaires de Saint Thomas sur les ouvrages d'Aristote en sont la paraphrase facilement écrite ... Il se pénètre de la pensée d'Aristote et l'exprime aussi fidèlement que possible ... Cette méthode n'est pas favorable à l'expression des sentiments personnels de l'interprète. Aussi les commentaires de Saint Thomas offrent-ils rarement la trace de ses propres opinions. Il y parle presque toujours d'après Aristote, rarement

Spricht doch hierfür der Umstand, daß viele Fragen, welche Baumann nach dem Kommentar beantwortet, in anderen Schriften des Aquinaten eine andere Lösung finden als in jenen, so daß der Göttinger Professor a. a. O., S. 18 zu der Ansicht kommt, Thomas schwanke wiederholt in der Auffassung des Staates.

Ein anderes Werk, das für meinen Zweck freilich wenig brauchbar war, ist der laut Mitteilung der ältesten Biographen von Thomas Aquinas in seiner Jugend verfaßte Kommentar „In decem libros Ethicorum ad Nicomachum“[20]).

Zu erwähnen habe ich außerdem den Kommentar zu den vier Sentenzbüchern des Petrus Lombardus („Commentum in IV libros Sententiarum Petri Lombardi“)[21]) und die Kommentare zur Heiligen Schrift, in denen der Aquinate vielfach sich mit staatswissenschaftlichen Fragen befaßt. So z. B. bespricht er dort die Pflicht des Gehorsams, die Gewalt der Kirche, die Sklaverei, die Grenzen der Staatsgewalt, Gedanken, die freilich in seiner „Summa theologiae“ oft wiederkehren.

Benutzt habe ich ferner die „Summa contra Gentiles“, auch „Summa philosophica“, bezw. „De veritate catholicae fidei contra errores infidelium“ („Über die Wahr-

d'après lui-même: on compterait les passages où il s'écarte de cette règle.“ Salvatore Talamo in seinem „L'Aristotelismo nella Scolastica“, S. 239, geht meines Erachtens zu weit, wenn er allgemein bemerkt, daß die Scholastiker kein Bedenken getragen haben, an dem Aristotelismus Kritik zu üben. Auch übertreibt entschieden jener Artikel „Aristoteles und sein Kommentator Thomas“ („Katholik“, 1864, I. S. 143 ff.), der behauptet: „Ohne eigene Gedanken herauszulesen, ohne fremde Anschauungen hereinzutragen, ja wie ein Philologe unserer Tage hat Thomas recht aristotelische Gedanken wiedergegeben.“ In denselben Fehler verfällt ebenfalls Mausbach, a. a. O., S. 1633, bei dem wir die Worte finden: „Den gereinigten Text erklärte er (der Aquinate) in ganz objektiver Weise durch Klarstellung des Wortsinns und des Zusammenhangs.“ Bei Crahay, a. a. O., S. XVIII, heißt es: „La méthode du Commentaire sur la Politique est cette de la glose presque littérale. Sogar Thömes, a. a. O., S. 28 ff., hat . . . „rationem instituit (Thomas Aq.), qualem nostra quidem aetate homines philologici accipiunt.“

[20]) Vgl. De Rubeis, diss. 23, cap. 3; auch Werner, a. a. O., I, S. 409.

[21]) Vgl. über denselben De Rubeis, diss. 10, cap. 1 ff.

heit des katholischen Glaubens“)[22]) genannt. Publizistisch relevant haben mir freilich von diesem Werke bloß jene Kapitel des dritten Buches geschienen, die über das Mönchtum handeln. Will doch sonst Thomas in dieser Arbeit nur die Fundamente des Christentums gegen die arabische und jüdische Doktrin verteidigen.

Außerdem ist mir für die Erkenntnis der Staatslehre des Aquinaten das theologische Hauptwerk desselben, die „Summa theologiae“[23]) wertvoll gewesen. In derselben ist Thomas in erster Linie bestrebt, dem Studierenden einen Überblick über die gesamte systematische Theologie zu verschaffen und ihn in die wesentlichsten Lehren derselben einzuführen; er hat dort, ich möchte sagen, eine Art von „Institutionen“ der Theologie geschrieben[24]). Der „Summa theologiae“ habe ich insbesondere mehreres über das Verhältnis des Staates zur Kirche, den Begriff der Gerechtigkeit sowie den Gesetzesbegriff entnommen. Zudem enthält die theologische Hauptarbeit des Aquinaten Gedanken über Krieg und Aufruhr, Gehorsam, Knechtschaft und Sklaverei, über die geistlichen Orden, Simonie, ja die Bekehrung der Ungläubigen, Stellen, die ich auch berücksichtigt habe. Originell ist daselbst die thomistische Kritik der politischen Institutionen der Juden.

[22]) Vgl. hierüber De Rubeis, diss. 12, auch Quétif-Échard, „Script. O. Pr.“, I, 281.

[23]) Dieses Werk ist ins Deutsche übersetzt worden von C. M. Schneider: „Die kath. Wahrheit oder die Summa theologiae“, 9 Bde. u. 3 Erg.-Bde., (Regensburg 1892). Die Überleitungen jedoch zwischen den einzelnen Quästionen sind nicht von Thomas Aquino, sondern haben den Übersetzer zum Verfasser wie auch die 3 Erg.-Bde und mehrere Indices am Schlusse. Über die Summa theologiae des Aquinaten vgl. auch: Portmann, „Das System der theol. Summa des hl. Thomas von Aquino“ (Luzern 1885) und Berthier, „L'étude de la somme théologique de St. Thomas d'Aquin“ (Fribourg-Suisse 1893), Arbeiten, die freilich vom einseitig katholisch-theologischen Standpunkte geschrieben sind.

[24]) Vide Prologum: „Quia catholicae veritatis doctor non solum provectos debet instruere, sed ad eum etiam pertinet incipientes erudire, propositum nostrae intentionis in hoc opere est, ea, quae ad christianam religionem pertinent, eo modo tradere secundum quod congruit ad eruditionem incipientium.“

Staatswissenschaftliches habe ich auch gefunden in den drei spezifisch thomistischen[25]) Schriften: 1. „Contra impugnantes Dei cultum atque religionem“[26]); 2. „Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu“[27]); 3. „De perfectione vitae spiritualis“[28]), Abhandlungen, die sich auf die damals akute Frage zwischen der Universität Paris und den Bettelmönchen beziehen.[29])

Einiges über die Staatsauffassung des Aquinaten haben mir endlich gebracht die erst nach dem Tode des Thomas gesammelten „Quaestiones disputatae“[30]).

---

[25]) Vgl. De Rubeis, diss. 20.
[26]) Ed. Rom., opusc. 19.
[27]) Ed. Rom., opusc. 17.
[28]) Ed. Rom., opusc. 18.
[29]) Über den Streit der Bettelmönche mit der Pariser Universität und die Literatur darüber finden sich lehrreiche Bemerkungen in der „Realenzyklopädie f. prot. Theologie u. Kirche“, Bd. XVII, Art. „Wilhelm von St. Amour“.
[30]) Vgl. betreffs derselben De Rubeis, diss. 11.

Ausführung.

Drittes Kapitel.

Der Name des Staates.[1])

Eine Monarchien wie Republiken umfassende Bezeichnung finden wir bei Thomas von Aquino nicht. Hatte man doch bis zum 15. Jahrhundert für den politischen Verband, der heutzutage „Staat“ genannt wird, keinen Ausdruck, der sich auf ihn allein und jede Staatsform bezog. Der Aquinate gebraucht in seiner Staatslehre die griechisch-römische Terminologie. So rezipiert er für den Begriff „Staat“ die Namen: „civitas“, „populus“, „regnum“. In der II^a II^{aa} qu. 42, art. 2 seiner Summa theologiae heißt es: „Seditio opponitur unitati multitudinis, id est populi, civitatis vel regni.“ Ebenda steht geschrieben: „Dicit autem Augustinus (civit. II, c. 21), auf Cicero sich berufend, quod populum determinant sapientes non omnem coetum multitudinis, sed coetum iuris et utilitatis communione sociatum.“ Genau dasselbe sagt Thomas in der qu. 105, art. 2: Nach Cicero durch Vermittlung des Augustin ist „populus“ die Versammlung einer Menge, die durch übereinstimmendes Recht und gemeinsamen Nutzen verbündet ist. Wir lesen in der I^a II^{ae} qu. 105, art. 1: „Optima ordinatio principum est in aliqua civitate vel regno“ etc. Das 13. Kapitel des I. Buches des „De reg. princ.“ hat die Worte: „Non omnes regnum aut civitatem instituunt, in quo regnant, sed regno ac civitati iam institutis curam impendunt.“ Jedoch versteht meines Erachtens der Aquinate unter „civitas“ vielfach ein städtisches Gemeinwesen.[2]) Dürfte diese Auffassung sich bereits aus dem Zusammenhange der ebenerwähnten Stellen ergeben, so gebraucht Thomas das Wort „civitas“ für „städtisches Gemein-

---

[1]) Über die Bedeutung der Geschichte der Terminologie einer Wissenschaft vgl. Jellinek, a. a. O., S. 123.

[2]) Vgl. Gierke, Genossensch. III, a. a. O., S. 356.

wesen“ vor allem in dem „De reg. princ.“, I, 1, wo er eine Steigerung der Autarkie in der „civitas“, der „provincia“ und dem „regnum“ erblickt. Das Wort „regnum“ bezeichnet bei dem Aquinaten nur einen Staat bestimmter Form, bloß eine Monarchie. Für das „imperium“ wird von Thomas direkt die Kirche gesetzt, wie sich insbesondere unten aus dem Kapitel: „Der päpstliche Weltstaat, Thomas' Staatsideal“ ergeben wird. Eine Bezeichnung, welche die Relation der Bewohner zum Territorium betonte, findet sich in den thomistischen Schriften ebensowenig wie in denen der alten Griechen und Römer. Wie es aber keinen Staat ohne Volk („populus“, „cives“) und ohne oberste Gewalt („regnum“) gibt, so ist ein Staat ohne Gebiet, d. h. ohne jenen Teil der Erdoberfläche, auf den sich die Gebote und Verbote des Staates erstrecken, nach moderner Anschauung nicht denkbar. Gilt doch heutzutage das Territorium (die dingliche Grundlage des Staates) als ein dem Staatssubjekt wesentliches Merkmal. Das Moment der Seßhaftigkeit[3]) des Staatsvolkes (des persönlichen Substrats des Staates) ist ein notwendiges Postulat des modernen Staatsbegriffs. Darin besteht gerade die juristische[4]) Bedeutung des Staatsterritoriums; positiv, daß alles, was sich auf dem Gebiete befindet und auf demselben vorgeht, dem imperium des Staates unterworfen ist und negativ, daß kein fremder Staat berechtigt ist, innerhalb des Staatsgebiets seine herrschaftliche Tätigkeit zu üben. Da nun der Aquinate die Bedingtheit der öffentlichen Rechtsstellung der Individuen durch die Zugehörigkeit zum Lande nicht hervorhebt, muß die thomistische Auffassung der Elemente des Staatsbegriffs als mangelhaft bezeichnet werden. Thomas stand eben unter dem Einflusse seiner Zeit. Fehlte doch dem mittelalterlichen Staat das dingliche Zentrum. Sein Mittelpunkt ist ja ein persönlicher[5]).

[3]) Über die „Seßhaftigkeit als Staatsmerkmal“ vgl. Rehm, „Allg. Staatsl.“, a. a. O., S. 36 ff.

[4]) Vgl. insbesondere die Ausführungen Jellineks, a. a. O., S. 381 ff. über „Die rechtliche Stellung der Elemente des Staates“; auch die Bemerkungen von Anschütz in der „Enzyklopädie der Rechtswissenschaft“ von Fr. von Holtzendorff, herausg. von Kohler (1904), II, S. 451 ff.

[5]) Vgl. Brunner, „Deutsche Rechtsgeschichte“, II, 1892, S. 95.

Viertes Kapitel.

Das Wesen des Staates.

1. Der soziale Staatsbegriff[1]).

Sozial faßt Thomas den Staat als Organismus auf, und zwar als Organismus höherer Ordnung, als geistig-sittlichen Organismus. Das politische Gemeinwesen wird von dem Aquinaten mit einem natürlichen Körper verglichen, und es wird von ihm der Begriff des corpus mysticum[2]) auf jenes

[1]) Über die historisch-politische (soziale) und die juristische Erkenntnisweise des Staates vgl. die Ausführungen Jellineks, a. a. O., S. 130 ff.

[2]) Die Vorstellung des Thomas vom corpus mysticum ist nicht originell. Der Aquinate ist vielmehr in der Auffassung seines sozialen Staatsbegriffs durch seine Vorgänger beeinflußt worden. Über den Einfluß der Vorstellung vom corpus mysticum Christi auf die mittelalterliche Staatslehre hat Gierke, „Genossenschaftsrecht“, III, S. 517 ff. u. S. 546 ff., Lehrreiches geschrieben. „Der mittelalterlichen Lehre“, heißt es bei Jellinek, a. a. O., S. 142, „ist die Analogie des Staates mit dem menschlichen Organismus seit Johann von Salisbury um so mehr verständlich, als das Gegenstück des Staates, die Kirche, als die Einheit aller Gläubigen im Leibe Christi erscheint, wie denn überhaupt der paulinische Satz, daß wir alle eines Leibes Glieder sind (Röm. 12, 4—6; Korinth. I, 12, 12—31), für die organische Auffassung der Gemeinschaftsverhältnisse von großer Bedeutung geworden ist.“ Die Stelle, die bei Johann von Salisbury in erster Linie in Betracht kommt, lautet: „Polycr.“, V, c. 2: „Est respublica corpus quoddam, quod divini muneris beneficio animatur et summae aequitatis agitur nutu et regitur quodam moderamine rationis.“ Diese Stelle ist der im 12. Jahrhundert hochgeschätzten, Plutarch zugeschriebenen „Epistula ad Traianum de institutione principis“ entnommen, deren Text uns verloren gegangen, wenigstens bis jetzt noch nicht wieder aufgefunden ist. Danach ist der Staat ein Körper, dessen Seele die Priesterschaft ist. Der Kopf ist der Fürst, das Herz der Senat, die Augen,

angewandt, so insbesondere in der „Summa theologiae“, II, I, qu. 81, art. 1: „In civilibus omnes homines, qui sunt unius communitatis quasi unum corpus et tota communitas quasi unus homo reputatur“ sowie im „De reg. princ.“, I, 12—14. Wie der menschliche Organismus nicht unmittelbar durch Atome und Moleküle gebildet wird, sondern aus vielen Organen besteht, die ihre besondere Tätigkeit entfalten: dem Kopfe, dem Herzen usw., so setzt sich nach Thomas der Staat nicht unmittelbar aus Individuen zusammen, sondern er ist ein Ganzes[2a]), das aus verschiedenartigen Organismen gebildet wird, die ihren speziellen Zweck haben und mit eigenen Funktionen betraut sind sowie im Verhältnisse der Über- und Unterordnung zueinander stehen. Unterscheidet doch der Aquinate im „De reg. princ.“, I, 1 i. f. als Organismus die „familia“, die „civitas“, die „provincia“, das „regnum“. Die elementaren Bestandteile der staatlichen Gesellschaft sind demnach die Familien („familiae“), sodann die geeinigten Familiengruppen, die Gemeinden („civitates“) mit ihren sozialen, beruflichen und vor allem

---

die Ohren und die Zunge sind die Richter und Vorsteher der Provinzen, die Hände die Beamten und Soldaten, die Seiten der Hofstaat, die inneren Teile die Quästoren, die Beine die Bauern. Indem Salisbury diesen Vergleich des Staates mit einem Körper adoptiert, tritt er für eine Ausgleichung der sozialen Unterschiede durch die christliche Liebe ein. Vgl. E. Schaarschmidt, „Johannes Saresbariensis“, 1862, und Gennrich, „Die Staats- und Kirchenlehre Johanns von Salisbury“, 1894, auch die Bemerkungen Willmanns, a. a. O., S. 438 ff. Die organische Theorie geht bis auf Plato zurück. „Im Altertum hat Plato den Staat als großen Menschen auch nach der Richtung aufgefaßt, daß er in ihm dieselben psychischen Elemente wiederfindet, die er am Individuum erkennt“, bemerkt Jellinek, a. a. O., S. 142; vgl. Anschütz, a. a. O., II, 454; Rehm, „Geschichte“, S. 32 u. 42.

[2a]) Comm. ad Ethic. lect. 1: „Hoc totum, quod est civilis multitudo vel domestica familia, habet solam unitatem ordinis, secundum quam non est aliquid simpliciter unum; et ideo pars eius totius potest habere operationem quae non est operatio totius, habet nihilominus et ipsum totum aliquam operationem, quae non est propria alicuius partium.“ Vgl. De reg. princ., I, 1: Die zur Einheit verbundenen Vielheiten differenzieren „secundum propria quidem, secundum autem commune uniuntur“. Es ist dort auch die Rede von den „moventia ad proprium bonum uniuscuiusque“ wie vom „movens ad bonum commune multorum“.

ständischen Unterschieden, die sich aus der natürlichen Ungleichheit der Menschen ergeben. Sind doch nach Thomas die einen von Natur dazu veranlagt, daß sie vorstehen, die anderen hingegen, daß sie das ausführen, was der Weise mit seiner Vernunft erdacht hat. Ja, in der „Summa theologiae“, I, qu. 96 a. 3, sowie in der „Summa adv. Gentiles“, III, 81, meint der Aquinate, daß auch ohne den Sündenfall eine Ungleichheit unter den Menschen sich „ex natura absque defectu naturae“ entwickelt hätte, denn „quae a Deo sunt, ordinata sunt; ordo autem maxime videtur in disparitate consistere“. Als weitere soziale Gliederungen entstehen aus den Gemeinden nach den Gesetzen der sozialen Natur[3]) die „provinciae“. Diese wiederum werden im Staate („regnum“) vereinigt. Der thomistische Staat ist ein besonderes Ganzes mit einem Gesamtzweck, der von den Zwecken der einzelnen Organismen unterschieden ist. Besonders im „De reg. princ.“, I, 12, und in der „Summa theol.“ IIª IIªᵉ qu. 58 a. 5 und III qu. 8 a. 1, setzt Thomas auseinander, daß das Glied nur ein Teil des Ganzen sei und man das Interesse des Gliedes dem Wohle des ganzen Körpers im Falle einer Kollision hintansetzen müsse, zumal jenes nur in diesem seinen Lebenszweck erreichen könne. Wie im menschlichen Leibe die verschiedenen Organe in gewisser Hinsicht selbständig sind und eigenartig fungieren, aber von einem Zentralorgan[4]) einheitlich belebt und geleitet werden, mögen wir im letzteren den Kopf, das Herz oder die Seele erblicken, so soll das politische Gemeinwesen von der Staatsgewalt einheitlich normiert und regiert werden, ohne daß die übrigen Organismen ihre relative Selbständigkeit verlieren und rechtlos der staatlichen Zentralgewalt gegenüberstehen; sie haben vielmehr natürliche Rechte, die der Staat anzuerkennen hat. Ist doch auch jedes Glied für das Ganze von großem Werte, denn jede Tätigkeit des Gliedes bedeutet sozial eine Funktion des Gesamtkörpers[5]). Die staatlichen Gesellschaften

---

[3]) Vgl. Summa contra Gentiles, III, 76—83.

[4]) Vgl. Summa theol., I, qu. 96 a. 4: „Quandoque multa ordinantur ad unum, semper invenitur unum ut principale et dirigens.“

[5]) Vgl. „Summa theol.“, I, qu. 81 a. 1, wo für „Funktion“ die Ausdrücke „operatio“, „actus“, „officium“ gebraucht werden. Lect. 2 ad

ihrerseits sind nach dem Aquinaten bloß Fragmente einer universalen Völkergemeinschaft[6][6a]).

Was ist vom modernen Standpunkte von der organischen Staatstheorie des Thomas zu halten?

Die organische Staatstheorie überhaupt als Gegenstück der individualistischen Auffassung der menschlichen Gemeinschaft hat zwar viele Anhänger gehabt[7]). Noch heute bekennen sich zu ihr Männer wie die Juristen Gierke und Preuß, der Nationalökonom Schäffle, die Philosophen W. Wundt und Lasson[8]). Doch haben in der neuesten Zeit

---

Rom. 12: „In corpore humano quaedam sunt actiones, quae solum principalibus membris conveniunt et quaedam etiam soli capiti.“ Vgl. Summa theol., IIª IIªe qu. 58 a. 5: „Omnes, qui sub communitate aliqua continentur, comparantur ad communitatem sicut partes ad totum, pars autem id quod est totius est, unde et quodlibet bonum partis est ordinatio in bonum totius.“

[6]) „Contra Gentiles“, IV qu. 76: „Oportet esse unum populum christianum, cum uno capite et uno regimine.“ Nach Thomas von Aquino ist das „maxime ens“ auch das „maxime unum“ und das maxime unum auch das „maxime bonum“. Über das Prinzip der Einheit in der Ethik hat der Aquinate die charakteristischen und markanten Worte „De reg. princ.“ I, 3 (ins Deutsche übersetzt): „Das Gute kommt in der Welt aus einer vollkommenen Ursache; es ist gleichsam geeint, was zum Guten helfen kann. Das Böse hingegen kommt aus einzelnen Mangelhaftigkeiten. Es gibt keine Schönheit im Körper, ohne daß alle Glieder im gehörigen Verhältnisse zueinanderstehen; aber Häßlichkeit tritt ein, sobald nur ein Glied ein ungehöriges Verhältnis hat. Häßlichkeit entsteht z. B. aus mehr als einer Ursache auf verschiedene Weise, Schönheit bloß auf eine Art aus einer vollkommenen Ursache. Und so ist es bei allem Guten und Bösen. Gott hat dafür gesorgt, daß das Gute aus einer Ursache stärker sei, das Böse aus mehr als einer Ursache schwächer.“ Und im „De reg. princ.“, I, 8 heißt es: „Das universale Gut aber findet sich nur in Gott. („Bonum universale non invenitur nisi in Deo.“) Vgl. das „Summa adv. Gentiles“, IV, c. 1.

[6a]) Daß die thomistische Ansicht vom organischen Charakter des Staates allgemeine Auffassung der katholischen Theologen ist, ersehen wir u. a. aus den Ausführungen Cathreins, „Aufg. d. Staatsg.“, a. a. O., S. 75 ff.

[7]) Über die ältere Literatur vgl. van Krieken, „Die organische Staatstheorie“, 1873, S. 101 ff.

[8]) Über Gierke, Preuß sowie Schäffle wie auch Wundt und Lasson vgl. Jellinek, a. a. O., S. 143.

v. Gerber[9]) und hauptsächlich Jellinek[10]) die Unzulänglichkeit der organischen Staatstheorie für das moderne wissenschaftliche Denken dargetan und somit viel zu ihrer Überwindung beigetragen.

In der Tat vermögen nicht die organischen Auffassungen, am allerwenigsten diejenige des Thomas Aquinas, eine wissenschaftlich befriedigende Erklärung des Wesens des Organismus zu geben[11]). „Der Begriff des Organismus,“ heißt es bei Jellinek[12]), „ist das Resultat einer bestimmten Anschauungsweise. Eine bestimmte Gattung äußerer, räumlich und zeitlich kontinuierlicher Erscheinungen und Vorgänge werden in unserem Bewußtsein durch teleologische Betrachtung zu einer Einheit zusammengefaßt, ohne daß wir mit zureichenden Gründen behaupten können, dieser Synthese in unserem Innern entspräche eine analoge objektive Einheit außer uns. Wir befinden uns bereits auf dem Boden der Metaphysik, wenn wir solche objektive Einheit ins Seiende verlegen.“ Nun aber hat sich meines Erachtens eine moderne Staatslehre[13]) auf dem Gebiete der

---

[9]) von Gerber, „Grundzüge eines Systems des deutschen Staatsrechts“, 3. Aufl., Leipzig 1880, S. 217 ff.

[10]) Jellinek, „System der subjektiven öffentlichen Rechte“, S. 34 ff. u. „Allgemeine Staatslehre“, S. 142 ff.

[11]) Über den Wert der gegebenen Definitionen des „Organismus“ vgl. Jellinek, „Allgemeine Staatslehre“, S. 144 ff.

[12]) A. a. O., S. 145 ff.

[13]) Es ist eine allgemeine Tatsache, daß man in wissenschaftlichen Problemen überhaupt nur dann richtig und erfolgreich operieren kann, wenn zunächst die Begriffe selbst, um die es sich in erster Linie handelt, nicht dunkel oder verworren, sondern klar, d. h. anderen Begriffen gegenüber scharf und genau abgegrenzt und deutlich, d. h. ihre Merkmale einzeln voneinander bestimmt gesondert sind. So ist es denn ohne Zweifel auch für die vorliegende Arbeit von entscheidender Bedeutung zu erklären, was die moderne Wissenschaft im Gegensatz zu der thomistischen Lehre unter „Staatslehre“ versteht.

Während, um die Worte Jellineks, a. a. O., S. 5 ff., zu gebrauchen, „den Hellenen die Politik die Kenntnis der πόλις und des auf diese gerichteten Handelns ihrer Glieder nach allen Seiten ist und unter dem bestimmenden Einflusse antiker Vorstellungen sich nun vielfach bis in die Gegenwart herab die Gleichsetzung von Staatswissenschaft und Politik terminologisch, namentlich bei den romanischen Völkern und den Engländern, behauptet hat, bei denen science politique (auch im Plural

empirischen Realität, nicht auf dem der Transzendenz zu bewegen. Vermag doch über Metaphysisches unser natürliches Erkenntnisvermögen nach moderner Anschauung nichts mit voller Bestimmtheit, ja überhaupt nichts, zu erkennen, da meiner Ansicht nach zwischen Natur und sog. Übernatur gar kein gesetzmäßiger Zusammenhang besteht. Wo aber die Fäden gesetzmäßiger Zusammenhänge abreißen, wird auch die Potenzialität eines Beweises nie zur Aktualität werden können. Ist doch

gebraucht), scienza politica, political science oder politics usw. den ganzen Umfang der Staatswissenschaft bezeichnet und eine Spezialisierung dieser so bezeichneten Disziplin entweder gar nicht versucht oder in ganz ungenügender Weise vorgenommen wird", so ist in der neuesten Zeit, besonders in Deutschland, eine Scheidung jener antiken „Politik" erfolgt. Jellinek hat in seiner „Allgemeinen Staatslehre", a. a. O., S. 6ff., zwischen den Staatswissenschaften im weiteren Sinne, die auch die ganze Rechtswissenschaft unter sich befassen, von den Staatswissenschaften im engeren Sinne unterschieden, unter die nicht die ganze Jurisprudenz fällt. Diese letzteren wiederum werden von dem Heidelberger Staatsgelehrten in „theoretische" und „praktische" eingeteilt. Die „theoretische" Staatswissenschaft ist nach Jellinek die „Staatslehre" schlechthin, „deren Aufgabe Erkenntnis der Erscheinung des Staates nach allen Richtungen seines Daseins ist" (S. 9) und somit „erklärend", aber zugleich „auch beschreibend" erscheint, „insofern sie die Merkmale des Staates und seiner Erscheinungsformen feststellt", während die „praktische" (angewandte) Staatswissenschaft nach dem Heidelberger Professor die „Politik" ist (S. 13), „d. h. die Lehre von der Erreichung bestimmter staatlicher Zwecke und daher die Betrachtung staatlicher Erscheinungen unter bestimmten teleologischen Gesichtspunkten, die zugleich den kritischen Maßstab für die Beurteilung der staatlichen Zustände und Verhältnisse liefern". Enthält die Staatslehre wesentlich Erkenntnisurteile, so hat die „Politik", wie der Gelehrte sagt, „Werturteile zum Inhalt". Gegen diese Ausführungen Jellineks polemisiert Schollenberger „Politik in systematischer Darstellung" (Berlin 1903), S. 11. Schollenbergers Bemerkungen aber halte ich für unzulänglich und nichts beweisend.

Thomas von Aquino jedoch hat als Jünger des Stagiriten den Begriff des Aristoteles rezipiert. (Vgl. über die thomistische Definition der Staatslehre-Politik im aristotelischen Sinne insbesondere Ed. Crahay, a. a. O., S. VIII.) In meiner Abhandlung hingegen untersuche ich nur, was der Aquinate gelehrt hat über das, was wir heutzutage in Deutschland allgemein unter „Staatslehre", d. h. im Sinne Jellineks verstehen und nehme auf die „Politik" nur „insoweit Rücksicht, als es zum besseren Verständnis der theoretischen Untersuchungen notwendig ist, so bei den Lehren von der Rechtfertigung und dem Zwecke des Staates" (S. 23).

die unbedingte Herrschaft des Kausalitätsgesetzes ein Postulat moderner Wissenschaft. Ferner ist die Analogie zwischen dem Staate und einem Lebewesen auch nur ein Ähnlichkeitsschluß, d. h. bloß eine Art des Wahrscheinlichkeitsbeweises, aus dem mitnichten eine überzeugende Gewißheit gewonnen werden kann. „Da die organische Theorie, als wesentlich nur mit Analogien arbeitend," schreibt Jellinek, a. a. O., S. 150, „reale Erkenntnis nicht zu gewinnen vermag, so ist es besser, sie gänzlich abzuweisen, weil die Gefahr der falschen Analogie viel größer ist als der Vorteil der richtigen." Die thomistische Auffassung des sozialen Staatsbegriffs beherzigt endlich nicht, daß soziale Vorgänge niemals wie naturwissenschaftliche[14]) nur Wirkungen bestimmter Gesetze sind, sondern in erster Linie auch als Produkte bestimmter Individuen angesehen werden müssen, die, der freien, vernünftigen Selbstbestimmung fähig, eine zweckbewußte Tätigkeit für den Staat entfalten, ohne welche er ja keinen Augenblick bestehen kann[15]); kurz die große Bedeutung des Individuellen[15a]) bei sozialen Phänomenen ignoriert des Aquinaten Theorie.

2. Der juristische Staatsbegriff[16]).

Thomas von Aquino hat keinen eigentümlich geprägten Rechtsbegriff des Staates entwickelt. Wie dem Mittelalter über-

[14]) Über den Unterschied der sozialwissenschaftlichen Erkenntnis von der naturwissenschaftlichen vgl. Jellinek, a. a. O., S. 26 ff., auch Rickert, „Die Grenzen naturwissenschaftlicher Begriffsbildung", S. 472 ff.; Wiedelband, „Geschichte u. Naturw.", 1894.

[15]) Jellineks Auffassung des Staates als „Kollektiv- oder Verbandseinheit", a. a. O., S. 152 ff., scheint mir die einzige zu sein, die nach dem jetzigen Stande der Wissenschaft eine wissenschaftlich befriedigende Erklärung der Natur des politischen Gemeinwesens zu geben vermag. Die Bemerkungen von Gumplowicz, a. a. O., am Schlusse des § 52, gegen diesen sozialen Staatsbegriff sind absolut nichtssagend.

[15a]) „Kein soziales Ereignis," meint mit vollem Recht Jellinek, a. a. O., S. 28, „ist bloß Repräsentant einer Gattung, sondern zugleich etwas nur einmal Daseiendes, niemals mehr in genau derselben Form Wiederkehrendes, wie denn überhaupt in der unabsehbaren Fülle menschlicher Individualitäten niemals dasselbe Individuum sich wiederholt".

[16]) Über die Notwendigkeit eines Rechtsbegriffs des Staates vgl. die Ausführungen Jellineks, a. a. O., S. 155 ff.

haupt, so erscheint dem Aquinaten, wie aus dem „De reg. princ.“, I, 14, zu schließen ist, der Staat juristisch als Rechtsverhältnis zwischen dem Monarchen und der Gesamtheit. Erst durch die Verbindung dieser beiden politischen Subjekte wird das organische Ganze zum juristischen Staatsbegriff. Herrscher und Gesamtheit stehen also im Verhältnisse der Koordination. Die oberste Gewalt aber wird beiden in ihrer Vereinigung attribuiert. Der Aquinate sucht, wie wir sehen, den Gedanken der „Fürsten-“ oder „monarchischen Souveränität“ — wenn ich mich überhaupt so ausdrücken darf, da Souveränität eigentlich vom korrekten wissenschaftlichen Standpunkte[16a]) nur eine Eigenschaft der Staatsgewalt als solcher ausdrückt, also Staatssouveränität, nicht die eines Staatsorgans ist — mit der Idee der „Volkssouveränität“ zu kombinieren. Rechtlich relevant ist es, daß Thomas der Ansicht ist, ein von der Gesellschaft eingesetzter König könne, wenn er in der Regierung sich nicht treu benimmt, wie es das Amt eines Königs erheischt, abgesetzt werden. Der vertragsmäßige Charakter des Verhältnisses wird zwar nicht deutlich ausgesprochen, doch spricht meines Erachtens dafür z. B. die Stelle des „De reg. princ.“, I, 6, wo es heißt: „Quia hoc ipse meruit, in multitudinis regimine se non fideliter gerens, ut exigit regis officium, quod ei pactum a subditis non servetur.“

Hinsichtlich der thomistischen Auffassung des Staates als Rechtsverhältnis fragt es sich: Vermag sie die Einheit des politischen Gemeinwesens, die den Wechsel der Personen überdauert, befriedigend zu erklären? Von ihrem Ausgangspunkte aus halte ich dies für vollständig ausgeschlossen. — Zudem setzt die Theorie des Aquinaten eine außer- und überstaatliche

[16a]) Vgl. Anschütz, a. a. O., S. 469 und Jellinek, a. a. O., S. 460 ff.

[17]) Haben wir nicht hier die von Manegold von Lauterbach etwas umgeänderte Doktrin des Cicero, daß die Ausübung der Staatsgewalt vom Volke auf den Fürsten, nach dem Ausspruch Manegolds durch ein pactum, übergegangen sei, weshalb auch das Volk das Recht hat, den Monarchen abzusetzen? Cicero erörtert gar nicht die Frage, in welcher Form dieser Übergang sich vollzogen habe. Nach Manegold aber ist es durch ein pactum geschehen. Zu bemerken ist, daß nach Thomas bloß die Designation des Herrschers vom Volke ausgeht, während die Institution des rex als solche, wie wir noch weiter unten sehen werden, von Gott ist.

Rechtsordnung voraus, welche das Rechtsverhältnis normiert. Allein gerade diese metaphysische Spekulation gilt es nach moderner Anschauung zu überwinden. — Die Rechtsverhältnistheorie erkennt vor allem nicht den wesentlichsten Faktor des modernen Staatsbegriffs, die Verbandsnatur des Staates. Auch steht nach dieser juristischen Lehre der regierende Fürst nicht in dem Verbande drin, ist nicht oberste Organschaft im Staate, sondern steht außerhalb desselben, ja über ihm. Diese Auffassung involviert aber einen Dualismus zwischen Volks- und Monarchenmeinung. Wie vom Individuum und von der Gesamtheit der Individuen Rechte ausgeübt werden, die ihren Trägern von Hause aus zustehen und nicht als vom Staat delegiert und deriviert erscheinen, so handelt der Herrscher wesentlich auf Grund persönlichen, ihm gehörenden Rechtes, wie sich aus der thomistischen Auffassung ergibt, nicht auf Grund fremden, nämlich des Staates Rechtes, wie es ja die moderne Überzeugung ist, mag auch das Königsrecht, wie überhaupt die mittelalterliche romanistisch-kanonistische Doktrin annimmt, als Produkt des Volksrechts aufgefaßt werden. Abgesehen davon, daß aus der Anschauung des Aquinaten ein eigenartiger — und da eine überstaatliche Rechtsordnung supponiert wird, die über dem Rechtsverhältnis steht —, mit Transzendenz durchwebter staatlicher Dualismus resultiert, der total und radikal dem modernen monistisch gearteten, als Verbandseinheit erscheinenden, wenn auch durch die organisatorische Verteilung der Grundfunktionen verfassungsmäßig gegliederten Staat widerspricht, führt Thomas' Lehre in den Patrimonialgedankenkreis zurück[18]), der meines Erachtens in Anbetracht der Resultate moderner historischer und rechtsvergleichender Forschung nur noch einen historischen, keineswegs aber praktisch-politischen Wert hat. — Endlich können Rechtsverhältnisse nicht einheitlich wollen noch handeln. Diese Willens- und Handlungsfähig-

[18]) In der Tat, wurde nicht schließlich das germanische Königtum, das sich auf einen dem thomistischen analogen Gedankenkreis theoretisch stützte, hauptsächlich nur aus der persönlichen Herrschergewalt und dem Obereigentum am ganzen Grund und Boden bestehend angesehen, wenn man auch das Volksgericht und das natürliche Privateigentum daneben als zu Recht existierend anerkannte? (Vgl. Brunner, a. a. O., II, S. 137 ff.)

keit besitzt bloß ein Rechtssubjekt[19], eine Person. — Obige Theorie des Aquinaten wurzelt, in abstracto, wie mir scheint, in dem fürstlich-ständischen Dualismus des Mittelalters. — Erst dann würde der organische Gedanke für die juristische Konstruktion brauchbar sein, wenn er zum Rechtsbegriff der Persönlichkeit des einheitlichen Ganzen ausgebildet wäre[20]).

[19]) Über die Geschichte der Auffassung des Staates als eines Rechtssubjekts und den Begriff des letzteren vgl. Jellinek, a. a. O., S. 163 ff.

[20]) Vgl. Gierke, „Genossenschaftsrecht“, a. a. O., S. 557.

Fünftes Kapitel.

Die Lehre von der Rechtfertigung des Staates[1]).

Nach Thomas' lib. II Sent. dist. 44 ad 4 („utraque potestas deducitur a potestate divina“) ist der Staat von Gott gewollt[1a]). Daher auch ist jeder verpflichtet, sich ihm zu unterwerfen. Zwar weicht der Aquinate von seinen christlichen Vorgängern, vor allem Augustinus und Gregor VII.[2], welche lehrten, daß der irdische Staat in seiner konkreten Gestalt aus verbrecherischen Motiven entstanden, ja ein Erzeugnis der durch den Sündenfall verderbten Natur des Menschen sei und daher der göttlichen Sanktion durch Vermittlung der Kirche bedürfe, wesentlich dadurch ab, daß er in seiner „Summa theologiae“, I, I qu. 96, art. 4, den Staat als etwas Naturnotwendiges erkennt, indem er lehrt, daß selbst im Stande der Unschuld das staatliche Regiment, das dominium politicum entstanden wäre. Nur das dominium servile hält er in diesem Falle für unmöglich. Freilich auch dem Thomas erscheint das bestehende politische Gemeinwesen als eine Unvollkommenheit des körperlichen Lebens. Hat doch die Erlösung, die nur die Rettung der Seelen im Auge hatte, nicht von den Gesetzen der Staatsordnung befreit. Wir

[1]) Über das Problem vgl. Jellinek, a. a. O., S. 177 ff.

[1a]) Der thomistischen Auffassung der göttlichen Einsetzung der weltlichen Gewalt liegen die Schriftworte zugrunde: Paul. Röm. XIII, 1: „Jedermann sei untertan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat; denn es ist keine Obrigkeit, ohne daß sie von Gott sei.“ Matth. XXII, 27: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist.“

[2]) Über dieselben vgl. H. von Eicken, a. a. O., S. 122 ff. und S. 356 ff.: Jellinek, a. a. O., S. 180 ff., Gierke, a. a. O., über Augustin S. 125 ff., Gregor VII. u. a. S. 527, Mirbt, „Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII. (1894), S. 545.

lesen nämlich in der „Summa theologiae", IIa, IIae qu. 104, art. 6: „Die Abhängigkeit des einen Menschen vom anderen erstreckt sich auf den Körper, nicht auf die Seele, welche frei bleibt. In dem Staate des gegenwärtigen Lebens werden wir durch die Gnade Christi von den Unvollkommenheiten der Seele, nicht aber von denen des Körpers befreit, wie durch den Römerapostel erklärt ist, der von sich selber sagt, daß er dem Geiste nach dem Gesetze Gottes, dem Fleische nach aber dem Gesetze der Sünde diene. Und daher sind diejenigen, welche durch die Gnade Gottes Kinder geworden sind, frei von der geistigen Knechtschaft der Sünde, nicht aber von der körperlichen Knechtschaft, in welcher sie von den weltlichen Herrschern gefesselt sind."

Thomas betrachtet somit den Staat als Objekt des Glaubens. Damit aber „stellt sich die theologische Staatstheorie," wie Anschütz, a. a. O., S. 454, sehr richtig schreibt, „außerhalb des Bereichs der Diskussionsmöglichkeit, denn Glaubensdinge sind ein zwar beliebter, aber sicher untauglicher Gegenstand wissenschaftlichen Streites". In der Tat, es fragt sich zunächst: Kann überhaupt die Wirklichkeit eines göttlichen Willens wissenschaftlich erkannt werden? Mag auch der Aquinate und mit ihm die katholische Kirche bis auf den heutigen Tag meinen, daß eine nicht dem Irrtum verfallene Wissenschaft die reale Existenz eines persönlichen Gottes beweisen könne, ja müsse, so läßt sich doch nicht leugnen, daß immer mehr Menschen zu dem Urteil verleitet werden, daß die Wirklichkeit eines transzendenten persönlichen Weltgrundes, wenn auch der Glaube an ihn heute noch und in unserer zivilisierten Welt für manche Menschen einen reellen Wert besitzt, mit den Mitteln empirischer Forschung nicht bewiesen werden kann, ja, daß das, was wir Religion nennen, heute vielfach als ein gewisses individuelles Erleben, als ein innermenschliches Phänomen, als etwas, das nicht aus einer Überwelt in die Menschheit herabgekommen, sondern aus dem Bewußtsein des Menschen selbst geboren ist und seinen Quell in der reinen Subjektivität des Gefühls hat, aufgefaßt wird, oder wie Jellinek, S. 167, sagt, „eine reine Funktion ist, die einen bestimmten Bewußtseinsinhalt menschlicher Individuen und die darauf sich gründenden menschlichen

Relationen bezeichnet". Kann doch vom Standpunkt des modernen Denkens bloß das, was unser natürliches Erkenntnisvermögen in seinem gesetzmäßigen Zusammenhang mit Dingen zu erkennen vermag, als wirklich nachgewiesen werden. Auch gilt die Vorstellung von einem wirklichen Wesen, die auf modernwissenschaftliche Art gewonnen wird, als nie ganz abgeschlossen, so daß man dann konsequenterweise nicht von einer — wenn ich den Ausdruck gebrauchen darf — Absolutheit eines religiösen Begriffs sprechen kann. Unter dem Seziermesser der heutigen empirischen Forschung ist obige Vorstellung vielmehr stets einer Umgestaltung fähig. Dem thomistisch-kirchlichen Postulat, daß die Erkenntnis eines absoluten Wesens begründet werden müsse, stellt sich speziell entgegen in erster Linie die moderne historische Denkweise, sodann der moderne Evolutionsbegriff, ebenso die moderne Verinnerlichung und Relativierung der religiösen Begriffe; ja das „Übernatürliche" verliert seine Voraussetzung durch die Anwendung der modernen Methode der Immanenz. Das Dasein eines transzendenten, göttlichen Willens kann meines Erachtens nur auf dem Wege metaphysischer Spekulation angenommen werden, und damit steht man bereits auf dem Boden von Apriorismen und Konstruktionen. Beruht doch jede Spekulation, vor allem metaphysische Spekulation, bloß auf rein subjektiven Suppositionen. Von einer Wissenschaftlichkeit der theologischen Staatstheorie kann also keine Rede sein; sie dient, wie mir scheint, nolens volens als politisches Mittel zu politischen Zwecken. „So ist es," sagt treffend Jellinek, a. a. O., S. 182, „ein höchst interessantes Schauspiel zu sehen, wie entgegengesetzte Parteien ihre Ansprüche auf den göttlichen Willen zu projizieren suchen, um dadurch einen unwiderleglichen Rechtsgrund für ihre Ansprüche zu gewinnen. Denn nicht nur die Institution des Staates schlechthin, sondern auch eine bestimmte Gestaltung des Staates wird von ihnen als mit unmittelbarer göttlicher Sanktion umkleidet hingestellt." Durch die Zurückführung des staatlichen Phänomens auf den göttlichen Willen wird das Eigentümliche der mannigfaltigen sozialen Vorgänge nicht erklärt. Liegt doch in der Natur des göttlichen Wesens gerade das Einheitliche begründet.

Ergänzend tritt daher bei dem Aquinaten zu der religiös-theologischen Begründung des Staates die psychologisch-ethische Rechtfertigung desselben hinzu. Für Thomas ist Gott die causa remota des Staates. Die causa proxima sucht der Scholastiker in der seiner Ansicht nach von Gott dem Menschen eingepflanzten Natur. Er folgt hier den Spuren des Stagiriten[3]). Ganz nach Aristoteles, insbesondere dessen „Politik" l. I, c. 1, legt der Aquinate die Notwendigkeit des Staates in die Geselligkeitsnatur oder die wechselseitige Bedürftigkeit der Menschen, „humana indigentia". Thomas argumentiert im „De reg. princ.", I, 1, folgendermaßen: Die Menschen werden zur Erfüllung ihrer irdischen Bestimmung überall und zu jeder Zeit durch ihr soziales Wesen zum geselligen Zusammenleben gedrängt. Sind wir doch von Gott so geschaffen, daß wir in uns das unabweisbare Naturbedürfnis fühlen eines permanenten gegenseitigen Austausches von allen möglichen Hilfsmitteln zur Verwirklichung dessen, was notwendig ist, um unseren Lebenszweck zu erreichen. Sehen wir doch speziell bei den Tieren[4]), daß die Natur selbst für ihre Nahrung und Kleidung genug gesorgt und ihnen außerdem die Mittel gegeben hat, die nötig sind, damit jene sich gegen ihre Feinde verteidigen können: z. B. Zähne, Hörner oder mindestens Schnelligkeit zur Flucht. Der Mensch hingegen ist allein mit dem Verstande ausgerüstet worden, mittels dessen er mit Hilfe seiner Hände sich Hilfsmittel jeder Art verschaffen kann. Nun aber vermag er dieses nicht, wenn

[3]) Vgl. Aristoteles' Politik: I, 1253 a 30: „φύσει ἡ ὁρμή. — ἐπὶ τὴν τοιαύτην κοινωνίαν" und ebenda 2: „ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῶόν ἐστιν". Über Aristoteles' Anschauung vgl. Rehm, Gesch. a. a. O., S. 84 sowie Jellinek, a. a. O., S. 212.

[4]) De reg. princ., I, 1: „Naturale autem est homini, ut sit animal sociale et politicum, in multitudine vivens, magis etiam quam omnia alia animalia: quod quidem naturalis necessitas declarat. Aliis enim animalibus natura praeparavit cibum, tegumenta pilorum, defensionem: ut dentes, cornua, ungues vel saltem velocitatem ad fugam. Homo autem institutus est nullo horum sibi a natura praeparato, sed loco omnium data est ei ratio, per quam sibi haec omnia officio manuum posset praeparare. Ad quae praeparanda unus homo non sufficit: nam unus homo per se sufficienter vitam transigere non posset. Est igitur homini naturale quod in societate multorum vivat."

er auf sich allein angewiesen ist. Denn es liegt auf der Hand, daß ein Mensch für sich allein nicht genügend für alle Bedürfnisse seines Lebens sorgen kann. Daher auch ist es erforderlich, daß der Mensch in Gesellschaft lebe. — Andererseits[5]) nehmen wir wahr, daß das natürliche Vermögen, welches notwendig ist, um das Nützliche vom Schädlichen zu unterscheiden größer beim Tiere als beim Menschen ist. So sieht das Schaf von Natur aus den Wolf als seinen Feind an; so erkennen viele Tiere kraft ihres natürlichen Instinkts außer vielen anderen Dingen die Pflanzen, die ihre Krankheit heilen können. Der Mensch hat nur im allgemeinen eine Erkenntnis der für das Leben notwendigen Dinge. Erst allmählich ist er imstande, mit seinem Verstande seine Bedürfnisse nebst den Mitteln zu ihrer Befriedigung zu erkennen. Das einzelne kann er bloß auf dem Wege des Vernunftschlusses aus den allgemeinen Axiomen begreifen. Allein vermag jedoch der Mensch dies nicht zu erreichen, sondern nur in Gemeinschaft mit anderen, und zwar erst dadurch, daß der eine sich der Medizin, der andere dieser, ein anderer jener Kunst dem Gemeinwohle zuliebe befleißigt, jeder also auf einem bestimmten Gebiete des Lebens sich betätigt und seine Erfahrungen den anderen zukommen läßt. — Während auch die übrigen lebenden Wesen ihre Affekte einander nur allgemein offenbaren, besitzt allein der Mensch die Fähigkeit, durch die Sprache[6]) seine Gedanken den anderen,

[5]) Ebenda: „Amplius, aliis animalibus insita est naturalis industria ad omnia ea, quae sunt eis utilia vel nociva; sicut ovis naturaliter aestimat lupum inimicum. Quaedam etiam animalia ex naturali industria cognoscunt aliquas herbas medicinales et alia eorum vitae necessaria. Homo autem horum quae sunt suae vitae necessaria naturalem cognitionem habet solum in communi, quasi eo per rationem valente ex universalibus principiis ad cognitionem singulorum, quae necessaria sunt humanae vitae, pervenire. Non est autem possibile quod unus homo ad omnia huiusmodi per suam rationem pertingat. Est igitur necessarium homini quod in multitudine vivat, ut unus ab alio adiuvetur et diversi diversio inveniendis per rationem occuparentur, unus in medicina, alius in hoc, alius in alio."

[6]) Ebenda: „Hoc etiam evidentissime declaratur per hoc, quod est proprium hominis locutione loqui, per quam unus homo aliis suum conceptum totaliter potest exprimere. Alia quidem animalia exprimunt mutuo passiones

und zwar vollständig mitzuteilen. Nun aber ist gerade durch dieses sprachliche Band der Grund zur intellektuellen Verknüpfung der Gesellschaft gegeben, auf welcher ja jede Zivilisation basiert. — Als Gründe[7]), weshalb die Menschen, selbst wenn sie im Stande der Unschuld geblieben wären, den Staat, und zwar den monarchischen, anerkannt hätten, gibt Thomas an: Erstens ist der Mensch von Gott als ein geselliges Wesen geschaffen. Die Natur des geselligen Wesens aber setzt den Vorrang eines einzelnen voraus. Zweitens liegt es im Interesse der Gesamtheit, daß derjenige, der sich durch sein Wissen und seinen Sinn für Gerechtigkeit vor allen anderen auszeichnet, diese theoretische Überlegenheit auch praktisch ausüben könne. Ja, nach dem ersten Buche des thomistischen Kommentars zu Aristoteles' Politik[8]) können außerhalb des Staates nur diejenigen leben, die entweder schlechter oder vollkommener als die anderen Menschen sind. Thomas nennt als Beispiele von Menschen, die über den Durchschnitt hinausragen, den Johannes Baptista und den Antonius.

Nun aber ist jenes Zusammenleben, wenigstens nach dem gegenwärtigen Naturzustand (in statu naturae lapsae) des Menschen ohne eine gemeinsame, oberste Autorität nicht möglich. Die Notwendigkeit der Staatsgewalt ist nach der Auffassung des Aquinaten die logische Konsequenz der staatlichen Anlage des Menschen. Thomas beweist das Postulat der Staatsgewalt auf folgende Weise[9]): Wo viele in Gemeinschaft mit-

suas in communi. — Magis igitur homo est communicativus alteri quam quodcunque aliud animal." (Vgl. Comm. z. Pol., lib. I, lect. 1, u.)

[7]) Summa theol. I[a], qu. 96, art. 4: „Tale dominium (d. h. quod dominatur aliquis alteri ut libero) hominis ad hominem in statu innocentiae fuisset propter duo" etc.

[8]) Comm. z. Pol. lib. I, lect. 1, t.: „Si aliquis homo habeat quod non sit civilis propter naturam, aut nequam est, ut cum hoc contingit ex corruptione naturae humanae, aut est melior quam homo, in quantum sc. habet naturam perfectiorem aliis hominibus communiter, ita quod per se sibi possit sufficere absque hominum societate, sicut fuit in Joanne Baptista et beato Antonio heremita."

[9]) De reg. princ., I, 1: „In omnibus quae ad finem aliquem ordinantur, in quibus contingit sic et aliter procedere, opus est aliquo dirigente, per quod directe debitum perveniatur ad finem. Hominis autem est aliquis

einander leben, da muß auch etwas sein, wodurch sie zu einem gemeinsamen Ziele geleitet werden, weil jeder von selbst nur seinen eigenen Vorteil sucht, der oft zum Gemeinwohl in einem diametralen Gegensatz, ja in einem flagranten Widerspruch steht. Der Aquinate weist auf die Analogie im Reiche der Natur hin. Bemerken wir doch unter den Himmelskörpern Zentralgestirne. Bei den Tieren, z. B. bei den Bienen, findet sich eine gewisse Obrigkeit. Auch im menschlichen Körper werden sämtliche Glieder vom Haupte aus geleitet. Ein jeder Körper bedarf eben zu seiner Erhaltung eines normierenden Prinzips, das direkt das Gemeinwohl desselben bezweckt. Nun aber ist der Staat ein moralischer Organismus. Folglich ist er ohne oberste Gewalt nicht möglich.

Hiermit ergibt sich nach Thomas die Notwendigkeit des Staates, denn eine größere Gemeinschaft von Menschen unter einer gemeinsamen, obersten Gewalt bildet, wie er meint, den Staat[10]).

finis, ad quem tota vita eius et actio ordinatur, cum sit agens per intellectum, cuius est manifeste propter finem operari. Contingit autem diversimode homines ad finem intentum procedere quod ipsa diversitas humanorum studiorum et actionum declarat. Indiget igitur homo aliquo dirigente ad finem... Naturale autem est homini, ut sit animal sociale et politicum. Si ergo naturale est homini quod in societate multorum vivat, necesse est in hominibus esse per quod multitudo regatur. Multis enim existentibus hominibus et unoquoque id quod est sibi congruum providente, multitudo in diversa dispergeretur, nisi etiam esset aliquis, de eo quod ad bonum multitudinis pertinet curam habens, sicut et corpus hominis et cuiuslibet animalis deflueret, nisi esset aliqua vis regitiva communis in corpore, quae ad bonum commune omnium membrorum intenderet. Quod considerans Salomon dicit: Ubi non est gubernator, dissipabitur populus. Hoc autem rationabiliter accidit. Non enim idem est quod proprium et quod commune. Secundum propria quidem differunt, secundum autem commune uniuntur." (Vgl. Summa theol. I[a] qu. 96, art. 4.)

[10]) Die thomistische theologisch-psychologisch-ethische Begründung des Staates eignet sich Leo XIII. in seiner Enzyklika über die christliche Staatsordnung, der Enkyclika „Immortale Dei" (Herdersche Ausgabe) S. 8 an, indem er schreibt: „Von Natur aus fühlt sich der Mensch dazu getrieben, in einem Staate zu leben; denn da ihm in der Vereinzelung die zum Leben notwendige Pflege und Fürsorge fehlt, ebenso auch die Vervollkommnung des Geistes und Herzens nicht möglich ist, deshalb hat die göttliche Vorsehung es also geordnet, daß er für die menschliche Gemein-

Ist nun die thomistische psychologisch-ethische Staatstheorie eine genügende Rechtfertigung des Staates? Mitnichten, denn wenn auch die Gemeinschaft aus dem sozialen Wesen des Menschen erklärt werden kann, so wird doch keineswegs ein nach moderner Auffassung wesentliches Merkmal des Staates erkannt, nämlich seine originäre, eigenständige soziale Zwangsgewalt, ja sein imperium, d. h. das dem Staate innerhalb der Sphäre des sozialen Zwangs ausschließlich zukommende, unabgeleitete, eigene Recht, zu befehlen und zu zwingen. Diesen Satz[11]) freilich, der heute allgemein rezipiert ist, läßt der Aquinate nicht gelten. Er wird auch hier von den staatlichen Verhältnissen seiner Zeit beeinflußt. Der Staat des 13. Jahrhunderts, wie ja der mittelalterliche Staat überhaupt, war eben nicht Depositar der gesamten öffentlichen Gewalt. Erschien doch damals, abgesehen von vielen Verbänden nichtstaatlichen Charakters, denen mehr oder weniger Herrschaft als ein ihnen ursprünglich zukommendes Recht zustand, vor allem die Kirche als mit ursprünglicher, eigenständiger Herrschaftsgewalt ausgerüstet. Vom Standpunkt moderner publizistischer Wissenschaft aber inhärieren keineswegs mehr dem Kirchenbegriff die Essentialien einer formalen Staatsdefinition. Die Kirche hat zwar faktisch eine moralische, von Rechtsbegriffen unabhängige Gewalt, doch erscheint sie dem heutigen juristischen Denken nicht mehr als mit originärer publizistischer Herrschaftsgewalt ausgestattet; sie besitzt höchstens, wie andere Verbände, eine von der staatlichen Rechtsordnung abgeleitete Gewalt, mag sie auch dieselbe, solange sie will, als nichtstaatliche, d. h. eigene, kirchliche Gewalt ansehen. Vermag sie doch heutzutage ohne das bracchium saeculare mitnichten die Verwirklichung ihrer Normen zu erzwingen. Nun aber müssen staatsrechtliche Begriffe der politischen Realität konform und adäquat sein. Damit ist obige Anschauung des Thomas Aquinas überwunden, und die Wirklichkeit des politischen Lebens erheischt unbedingt

schaft, die häusliche sowohl als die bürgerliche, geboren werde, welche allein ihm den vollen Lebensbedarf bieten kann". Vgl. außerdem die Enzyklika „Diuturnum" desselben Papstes.

[11]) Vgl. darüber insbesondere Jellinek, a. a. O., S. 475 ff., sowie Anschütz, a. a. O., II, S. 464 ff.

das staatliche Moment des eigenen Rechts zur Herrschaft, und erst mit der Erkenntnis dieses Merkmals kann jene Eigenschaft der vollkommenen Staatsgewalt, die den Rechtsbegriff der Souveränität bildet, befriedigend erklärt werden. Die historische[12]) Kategorie der Souveränität ist ein Erzeugnis der Entwicklungsgeschichte des modernen Staates. „Die Rechtsmacht eines Gemeinwesens über seine Kompetenz", so definiert Anschütz, a. a. O., S. 468, den Souveränitätsbegriff, oder wie Jellinek, a. a. O., S. 467 u. S. 481, ferner „Lehre von den Staatenverbindungen", S. 30 ff., und „Gesetz und Verordnung", S. 196 ff., sagt, „die Eigenschaft einer Staatsgewalt, kraft deren sie ausschließliche Fähigkeit rechtlicher Selbstbestimmung und Selbstbindung hat", vermochte Thomas nicht zu begreifen. Er wurde daran gehindert durch das Dasein der universalen Gewalt der Kirche und des Reichs wie auch durch die Existenz der ständischen Mächte, der Vasallen und Städte.

Während wir durch die psychologisch-ethische Theorie nur das Sein des Staates erklären können, dürfte das Seinsollen der staatlichen Institution schlechthin, wenigstens für diejenigen, die von dem wirklichen Werte der kulturellen Bedeutung des Staates sich überzeugen lassen, nicht also für Anarchisten und Nihilisten[13]), durch die Erwägung dargetan werden, daß die Möglichkeit menschenwürdiger Gesittung und Zivilisation auf dem Dasein einer Zwangsorganisation ruht. In der Tat, der menschliche Wille muß sich im Handeln frei betätigen können; daher auch ist die menschliche Freiheit gegen eventuelle Angriffe zu schützen und die Willkür zu beschränken; mit anderen Worten: die Verwirklichung der kulturellen Ideale der menschlichen Gesellschaft setzt die Existenz einer Rechtsordnung voraus, welche die Beziehungen der einzelnen Glieder der Gesellschaft untereinander und zu dieser selbst durch bestimmte Normen ordnet. Nun aber vermag die Realisation der Rechtsordnung nur der Staat zu erzwingen, da nach moderner Auffassung aller Rechtszwang erst Produkt des Staates ist.

[12]) Vgl. Jellinek, „Allg. Staatsl.", S. 421 ff.; Meyer, „Staatsr." S. 16 ff.

[13]) Vgl. Jellinek, a. a. O., S. 214 ff.

Sechstes Kapitel.

Die Lehre vom Zweck des Staates und von dessen Tätigkeitsgebieten.

Der generelle Zweck des Staates: Erziehung zur bürgerlichen Tugend.

Die Begründung des konkreten Staates geschieht durch die Lehre vom Staatszweck[1]).

Nach Thomas von Aquino ist der generelle Zweck des Staates die Erziehung seiner Bürger zum glücklichen und tugendhaften Leben. Ja, die Verwirklichung der unvollkommenen[2]) Glückseligkeit, die wesentlich in der Betätigung der Tugend besteht, bildet das Ziel des natürlichen Menschen, und in concreto die Gesamtheit der Menschen zur Tugend zu führen, ist der oberste Zweck der staatlich gegliederten Gesellschaft[2a]).

---

[1]) Vgl. Jellinek, a. a. O., S. 229 ff.

[2]) Summa theol., I^{a} II^{ae} qu. 4, art. 5: „Duplex est beatitudo, una imperfecta, quae habetur in hac vita, et alia perfecta, quae in Dei visione consistit“. Vgl. Contra Gent., III., 37.

[2a]) De reg. princ., I, 15: „Rex debet ad hoc intendere qualiter multitudo sibi subdita bene vivat“ und I, 14 lesen wir: „Bona vita est secundum virtutem. Virtuosa vita est congregationis humanae finis“; ferner heißt es in der Summa theol., I^{a} II^{ae} qu. 4, art. 5: „Ad beatitudinem huius vitae de necessitate requiritur corpus. Est enim beatitudo huius vitae operatio intellectus vel speculativi vel practici; operatio autem intellectus in hac vita non potest esse sine phantasmate, quod non est nisi in organo corporeo“; ibid., art. 6: „Ad eandem beatitudinem ex necessitate requiritur bona dispositio corporis; consistit autem haec beatitudo secundum philosophum in operatione virtutis perfectae“ etc.; ibid., art. 7: „Indiget homo in hac vita necessaria corporis tam ad operationem virtutis contemplativae quam activae“. (Vgl. Summa contra Gent. III, 27 ff., und De reg. pr. I, 15.) Der theoretischen Tugend, der wissenschaftlichen Kontemplation, gibt der Aquinate wie der Stagirite den Vorzug vor der praktischen. Vgl. I^{a} II^{ae} qu. 3, art. 6 bis II^{a} II^{ae} qu. 188, art. 6: „Potior est religio, quae ad vitam contemplativam ordinatur quam quae ad activam.“

In seiner Betrachtung der höchsten staatlichen Aufgabe knüpft der Aquinate an die von Aristoteles[3]) ausgesprochenen Gedanken offenbar an; nichtsdestoweniger weicht Thomas gerade hier recht erheblich von Stagiriten ab, ja er steht zu ihm in einem vollen Gegensatz. Während nämlich dem Aristoteles der Staat als höchste kulturelle Gemeinschaft (κοινωνία) gilt und „Selbstzweck“ ist, nimmt der Aquinate ein unmittelbar von der Kirche zu realisierendes Ziel an, dem der geistig-sittliche Zweck des Staates sich unterordnen muß: er wird zum Mittel für des Menschen transzendente Bestimmung. Staatszweck ist die Verwirklichung der virtus humana des Volkes, die aber ihrerseits nur Mittel für den überirdischen Zweck ist. Der Mensch ist nämlich zu einem übernatürlichen Endziel[4]), zur Anschauung Gottes berufen. Gerade in der visione oder contemplatione Dei besteht nach dem Aquinaten unsere vollkommene Glückseligkeit. Nun aber, bemerkt zugleich unser Scholastiker, ist das Ziel der menschlichen Gesellschaft dasselbe wie das der einzelnen Menschen. Folglich wäre nach der thomistischen Auffassung der Beruf des Staates eigentlich ein religiöser. In der Tat, meint Thomas, wenn der Mensch zu dem übernatürlichen Ziele, das im Genusse Gottes besteht, durch seine natürlichen Kräfte gelangen könnte, so wäre naturnotwendigerweise die öffentliche Rechtspflege, soweit überhaupt von einer sozialen Betätigung der Religion die Rede sein kann,

---

[3]) Über Aristoteles vgl. insbesondere Jellinek, a. a. O., S. 237.

[4]) De reg. princ., I, 14: „Sed quia homo vivendo secundum virtutem ad ulteriorem finem ordinatur, qui consistit in fruitione divina, oportet eundem finem esse multitudinis humanae, qui est hominis unius. Non est ergo ultimus finis multitudinis congregatae vivere secundum virtutem, sed per virtuosam vitam pervenire ad fruitionem divinam. Si quidem autem ad hunc finem perveniri posset virtute humanae naturae, necesse esset, ut ad officium regis pertineret dirigere homines ad hunc finem. Hunc enim dici regem supponimus, cui summa regiminis in rebus humanis committitur. Sed quia finem fruitionis divinae non consequitur homo per virtutem humanam, sed virtute divina perducere ad illum finem, non humani erit, sed divini regiminis ... Huius ergo regni ministerium, ut a terrenis essent spiritualia distincta, non terrenis regibus, sed sacerdotibus est commissum, et praecipue summo sacerdoti, successori Petri, Christi Vicario, „Romano Pontifici“.

Aufgabe des Königs[5]), des „rex“, eine Meinung freilich, in der andere Theologen ihm nicht beistimmen. Dem obersten Staatsorgan läge dann die Sorge um die Erziehung der Menschheit zu ihrem gemeinschaftlichen Endziele ob. Doch dasselbe vermag das „animal rationale“ nur durch die göttliche Gnade selbst zu erreichen. Daher wird es nicht Sache einer menschlichen, sondern der göttlichen Regierung sein müssen, durch Realisation der virtus divina den Menschen in der Erreichung seines transzendenten Zwecks zu fördern. Das Amt des göttlichen Königtums wird durch die Priester, vor allem den Oberpriester, den Nachfolger Petri, den Statthalter Christi, den Bischof von Rom ausgeübt. Für die Verwirklichung der vollkommenen Glückseligkeit hat also nach Thomas iure originario die Kirche zu sorgen.

Das Verhältnis des Staates zu Religion, Wissenschaft und Kindererziehung.

Aus der Theorie von der zweifachen Glückseligkeit[6]) ergibt sich die Divergenz beider Philosophen, des Thomas und des Aristoteles, in der Auffassung des Verhältnisses des Staates zu Religion, Wissenschaft und Kindererziehung: Bei dem Aquinaten verschiebt sich, eben weil er sich vom Christentum in diesem Punkte beherrschen läßt, dem Stagiriten gegenüber die Grenze der staatlichen und individuellen Zuständigkeit zugunsten der letzteren. Diese Erscheinung läßt sich aus der Tatsache erklären, daß im Altertum bloß dem Staate gleichzeitig die Natur der weltlichen und der Kultgemeinschaft inhäriert, während im Mittelalter der Staat nicht mehr Kultusverband ist. Im klassischen Griechenland gab es kein Sittengesetz als im Staat und durch den Staat. Alle privaten wie öffentlichen Verhältnisse des menschlichen Lebens waren dem Staate unter-

---

[5]) Für das abstrakte Wort „Staat“ gebraucht der Aquinate vielfach das konkrete Wort „rex“ (König).

[6]) In seiner Lehre von der doppelten Glückseligkeit ist Thomas bis auf heute in der katholischen Theologie die Autorität κατ ’ἐξοχήν geblieben. (Vgl. insbes. Cathrein, „Die Aufg. d. Staatsg.“, a. a. O., S. 133, Biederlack, „Die soziale Frage“ (1904), S. 125 ff., vor allem Leos XIII. Arbeiter-Enzykl. „Rerum novarum“, S. 46 ff. (Herdersche Ausgabe), und die Enzykl. über die christliche Staatsordnung, genannt Enzykl. „Immortale Dei“ (Herdersche Ausg.), S. 1 u. 8 ff.

geordnet[7]). Aus der thomistischen Doktrin folgt, daß der Staat iure proprio auf religiös-geistigem Gebiete keine Kompetenz besitzt. Bezüglich Religion und Wissenschaft schafft Thomas für das Individuum eine staatsfreie Sphäre, innerhalb welcher die Jurisdiktion des Staates über den einzelnen Menschen so gut wie gänzlich irrelevant ist. Laßt uns untersuchen, was unser Scholastiker über das Verhältnis des Individuums zum religiösen Glauben gelehrt hat.

Bekanntlich kannte das Mittelalter die erst durch die moderne Aufklärung geschaffenen Begriffe der Religions-, Gewissens-, Kultus-, Lehrfreiheit usw. nicht. Es war vielmehr überzeugt von der absoluten Gültigkeit und allgemeinen Bestimmung des christlichen Glaubens für alle Völker. Es fragt sich nun: Welches Prinzip spricht Thomas von Aquino in bezug auf das Recht aus, das dem einzelnen rücksichtlich der christlichen Religion zusteht? Thomas ist zwar der Ansicht[8]), daß die Ungläubigen, die das Christentum niemals angenommen haben, auf keine Weise zum Glauben gezwungen werden dürfen, denn es sei Sache des freien Willens, den Glauben anzunehmen[9]). Doch, abgesehen davon, daß nach seiner Meinung jeder Beeinträchtigung des christlichen Glaubens durch Andersgläubige energisch entgegenzutreten sei, ist der Aquinate[10]) meines Erachtens grundsätzlich für Intoleranz

---

[7]) Vgl. Jellinek, a. a. O., S. 285 ff. u. 305 ff., auch Fustel de Coulanges, „La cité antique“, 11e édit. 1885.

[8]) Summa theol. II^{a} II^{ae} qu. 10, art. 8: „Infidelium quidam sunt qui nunquam susceperunt fidem, sicut Gentiles et Judaei; et tales nullo modo sunt ad fidem compellendi, ut ipsi credant, quia credere voluntatis est. Sunt tamen compellendi a fidelibus, si adsit facultas, ut fidem non impediant vel blasphemiis vel malis persuasionibus vel etiam apertis persecutionibus.“

[9]) Ob eine Zwangstaufe gültig oder ungültig sei, erfahren wir von dem Aquinaten nicht. Schüler desselben, z. B. Durand von St. Pourçain und andere spätere Theologen des Dominikanerordens halten sie für ungültig. (Vgl. Werner, „Duns Scotus“ [Wien 1881], S. 502.)

[10]) Summa theol. II^{a} II^{ae} qu. 10, art. 11: „Quamvis infideles in suis ritibus peccent, tolerari possunt vel propter aliquod bonum, quod ex eis provenit, vel propter aliquod malum, quod vitatur. Ex hoc autem, quod Judaei ritus suos observant, in quibus olim praefigurabatur veritas fidei,

dem Kultus der Ungläubigen gegenüber und gestattet höchstens aus utilitarischen Gründen eine Ablassung von ihr. Bloß diejenigen Religionsgebräuche hahen nämlich nach der thomistischen Auffassung einen Anspruch auf Duldung, die den Gläubigen zum Nutzen gereichen. So ist „der Fürst der Scholastik" schon deshalb für die Freiheit des jüdischen Kultus, weil derselbe ein Zeugnis für die Wahrheit der christlichen Religion darbietet[11]). Was hält Thomas von Aquino von den mit den

---

quam tenemus, hoc bonum provenit, quod testimonium fidei nostrae habemus ab hostibus, et quasi in figura nobis repraesentatur quod credimus. Et ideo in suis ritibus tolerantur. Aliorum vero infidelium ritus, qui nihil veritatis aut utilitas afferunt, non sunt aliqualiter tolerandi, nisi forte ad aliquod malum vitandum, sc. ad vitandum scandalum vel dissidium, quod ex hoc posset provenire, vel impedimentum salutis eorum, qui paulatim sic tolerati convertuntur ad fidem."

[11]) Hören wir, was der Rabbiner Guttmann, a. a. O., S. 2 ff., über Thomas Aquinas schreibt: „Will man diesem bedeutendsten und einflußreichsten Lehrer der christlichen Theologie im Mittelalter Gerechtigkeit widerfahren lassen, so muß man ihn im Zusammenhange mit den Anschauungen und aus dem Geiste seiner Zeit heraus beurteilen. Ein Reformator ist eben auch Thomas von Aquino nicht; er ist vielmehr und will vor allem sein ein Lehrer der katholischen Kirche. Von einem katholischen Theologen des Mittelalters aber, der noch dazu in einer Zeit lebt, in der die Erregung der Kreuzzüge in den Gemütern der gesamten Christenheit noch mächtig nachzittert, und dessen Hauptwirksamkeit als Lehrer an der Pariser Universität einem Lande angehört, das an feindseliger Gesinnung gegen das Judentum damals alle anderen Länder überbietet, von einem solchen Manne darf man billigerweise nicht erwarten, daß er dem Judentum gegenüber frei von Vorurteilen sein solle, die in manchen Kreisen selbst bis auf den heutigen Tag noch nicht ganz überwunden sind." „Als Lehrer der Kirche," fügt der Rabbiner ebenda hinzu, „nimmt er (Thomas), was diese in den Bestimmungen des kanonischen Rechts und in den verschiedenen Konzilsbeschlüssen über die Behandlung der Juden verordnet hat, in sein theologisches System mit auf und sucht es, so gut er kann, auch theoretisch zu begründen, zuweilen aber auch durch eine mildere Auslegung in seinen Wirkungen abzuschwächen." Etwas weiter (S. 3) heißt es bei Guttmann: „Eine Spur von persönlicher Gehässigkeit gegen das Judentum, wie sie uns z. B. bei Wilhelm von Auvergne begegnet (vgl. Guttmann, „Guillaume d'Auvergne et la littérature juive" in der „Revue des Études juives", Bd. XVIII, S.243 f.), und von welcher selbst Thomas' Lehrer und Vorgänger Albertus Magnus nicht ganz freizusprechen ist (bekanntlich hat Albertus Magnus auch das im

Ungläubigen zu führenden Religionsgesprächen? Es scheint, daß die Ausführungen des Aquinaten die Unterredungen betreffen, die zwischen jüdischen Gelehrten und christlichen Theologen im Mittelalter und besonders in Frankreich vielfach stattfanden und in welchen oft der Witz und die Schlagfertigkeit siegten[12]). Nach der thomistischen Doktrin ist eine solche Disputation eine Sünde[13]), wenn der Disputierende sie unternimmt, weil er seines Glaubens selber nicht sicher ist. Man muß sie dagegen empfehlen, wenn sie der Widerlegung von Irrtümern dienen soll, oder wenn man dadurch in der Verteidigung des Glaubens eine gewisse Übung bekommen will. Was die Zuhörer betrifft, so sei keine Gefahr vorhanden, wenn die Disputation vor Gelehrten geführt werde, die von ihrem Glauben überzeugt seien. Bei denjenigen aber, die nicht eine genügende Schulung aufweisen, müsse man sich fragen, ob sie durch Gespräche mit

---

Jahre 1248 zu Paris erlassene und die Verbrennung des Talmuds betreffende Dekret mitunterzeichnet, vgl. darüber insbesondere Joël, „Das Verhältnis des Albert des Großen zu Moses Maimonides", 1863, S. 14 ff.), tritt uns jedoch bei Thomas von Aquino nirgendwo entgegen. Thomas ist kein Fanatiker. Er ist zu fromm, um an den rohen Ausschreitungen des Glaubenshasses Gefallen zu finden und ein viel zu wissenschaftlicher Geist, als daß er durch irgendwelche Aufwallung der Leidenschaft sich in der Ruhe seiner Gedankenarbeit sollte beirren lassen." Ob das Urteil des Rabbiners Guttmann über den Aquinaten nicht zu optimistisch ist?

[12]) Vgl. Güdemann, „Geschichte des Erziehungswesens und der Kultur der abendländischen Juden während des Mittelalters und der neueren Zeit", I (Wien 1884), S. 19 u. 140, II, S. 12, 37 ff., 59, 230 ff., 295, Reuter, „Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter", I, S. 155, II, S. 31.

[13]) Summa theol. II^{a} II^{ae} qu. 10, art. 7: „Ex parte audientium considerandum est, utrum illi, qui disputationem audiunt, sint instructi et firmi in fide aut simplices. Et quidem coram sapientibus in fide firmis nullum periculum est disputare de fide. Sed circa simplices est distinguendum, quia aut sollicitati sive pulsati ab infidelibus (puta Iudaeis vel haereticis sive paganis), qui intendunt corrumpere in eis fidem, aut omnino non sunt sollicitati super hoc sicut in terris, in quibus non sunt infideles. In primo casu necessarium est publice disputare in fide, dummodo inveniantur aliqui ad hoc sufficientes et idonei, qui errores confutare possunt. Per hoc enim simplices in fide firmabuntur et tolletur infidelibus decipiendi facultas, et ipsa taciturnitas eorum, qui resistere deberent pervertentibus fidei veritatem, esset erroris confirmatio" etc.

Ungläubigen ihrem Glauben nicht schaden. Wenn das der Fall wäre, hätte man den verderblichen Einflüssen der Ungläubigen entgegenzuwirken, sonst könnte das Schweigen als eine Betätigung des falschen Glaubens gedeutet werden. In solchen Ländern aber, in denen es Ungläubige nicht gebe, sollen nach Thomas Aquinas keine Religionsgespräche stattfinden, damit nicht die Gläubigen in ihrem Glauben zu schwanken und zu wanken anfingen. Im Prinzip ist der Aquinate nicht gegen den Verkehr [14]) der Gläubigen mit den Ungläubigen. Den Umgang mit ihnen als Strafe für ihren Glauben zu verbieten sei schon deshalb unstatthaft, weil sie nicht unter der geistlichen Jurisdiktion der Kirche stehen. Nur für eine begangene Schuld, und selbst dann nur von der weltlichen Autorität, könnten sie bestraft werden. Der Verkehr mit Ungläubigen dürfe bloß verboten werden wegen der Gefahr, die den Christen für ihren Glauben eventuell erwachsen würde. Falls aus dem Verkehr mit Ungläubigen ihre Bekehrung zu erwarten sei, dürfe man den Christen den Umgang mit ihnen nicht verwehren, insbesondere nicht, wenn ein dringender Grund für einen solchen vorliegt. Sind aber die Gläubigen schwankend im Glauben, so muß ihnen jeder Verkehr mit Andersgläubigen verboten werden.

Außerordentlich interessant ist es zu hören, wie sich Thomas über die Lage der anderen Ungläubigen äußert, die von dem Glauben, zu dem sie sich einmal bekannt haben, abfallen. Es

---

[14]) Summa theol. II^{a} II^{ae} qu. 10, art. 9: „Communio alicuius personae interdicitur fidelibus dupliciter: uno modo in poenam illius, cui communio fidelium subtrahitur; alio modo ad cautelam eorum, quibus interdicitur ne aliis communicent. . . Primo ergo modo non interdicit Ecclesia fidelibus communionem infidelium, qui nullo modo fidem christianam receperunt, sc. paganorum vel Judaeorum. . . Sed quoad secundum modum, videtur esse distinguendum secundum diversas conditiones personarum et negotiorum et temporum. Si enim aliqui fuerint firmi in fide, ita quod ex communione eorum cum infidelibus conversio infidelium magis sperari possit quam fidelium a fide aversio, non sunt prohibendi infidelibus communicare, qui fidem non susceperunt . . . et maxime si necessitas urgeat. Si autem sint simplices et infirmi in fide, de quorum subversione probabiliter timere possit, prohibendi sunt ab infidelium communione, et praecipue ne magnum familiaritatem cum eis habeant. vel absque necessitate cum eis communicent.“

sei eine viel schwerere Sünde, dem bereits angenommenen Glauben zu widerstehen als dem nie angenommenen. Steht es doch jedem frei, zu versprechen, nicht aber sein Versprechen nicht zu halten. Daher müssen die Gläubigen gezwungen werden, ihren Glauben intakt zu bewahren [16]). Widrigenfalls werden sie exkommuniziert, und jeder Umgang mit ihnen ist dann den Christen unerlaubt [17]). Außerdem sind sie zu strafen und zu züchtigen. Über die Schismatiker [18]) soll offenbar nicht die Todesstrafe verhängt werden, wohl aber über die Häretiker und die Apostaten [19] u. [20]). — Der Aquinate zeigt sich hier so recht als Kind seiner Zeit. „Schon die christlichen Kaiser des Römischen

---

[15]) Summa theol. II^{a} II^{ae} qu. 10, art. 6: „Gravius contra fidem peccat qui fidei renititur susceptae quam qui renititur fidei nondum susceptae, sicut gravius peccat qui non implet quod promisit quam si non impleat quod nunquam promisit.“

[16]) Ebendaselbst, art. 8: „Sicut vovere est voluntatis, reddere autem necessitatis, ita accipere fidem est voluntatis, sed tenere eam acceptam est necessitatis. Et ideo haeretici sunt compellendi, ut fidem teneant.“

[17]) Ebenda, art. 9: „In poenam interdicit Ecclesia fidelibus communionem illorum infidelium, qui a fide suscepta deviant, vel corrumpendo fidem, vel etiam totaliter a fide recedendo, sicut apostatae; in utrosque enim horum excommunicationis sententiam profert Ecclesia.“

[18]) Nach Heiner ist das Schisma „die Lostrennung von der Einheit der Kirche sowie auch der hartnäckige Ungehorsam gegen den jeweiligen römischen Papst“; vgl. Heiners „Katholisches Kirchenrecht“, II, S. 107.

[19]) „Während die Apostasie in dem gänzlichen Abfall vom christlichen Glauben besteht, ohne daß indes ein Übergang zum Juden- oder Heidentum stattzufinden braucht, ist die Häresie das bewußte und hartnäckige Festhalten eines Christen an einem von der Kirche verworfenen Glaubenssatze. Dieselbe ist entweder innerlich oder äußerlich, materiell oder formell“, s. Heiner, a. a. O., II, S. 106. Nach der heutigen Lehre der katholischen Kirche sollen die jetzigen Protestanten keine Häretiker im obigen Sinne des Wortes sein, sondern wie jene zu sagen pflegt. „schuldlos Irrende“, ja „verirrte Brüder“, für die sie keine geistliche Rute, geschweige denn ein geistliches Schwert, sondern bloß Gebet und suchende Mutterliebe habe.

[20]) Summa theol. II^{a} II^{ae}, qu. 39, art. 4: „Schismaticus in duobus peccat: in uno quidem, quia separat se a communione membrorum Ecclesiae, et quantum ad hoc, conveniens poena schismaticorum est, ut excommunicentur; in alio vero, quia subdi recusant Ecclesiae capiti, et ideo, quia coerceri nolunt per spiritualem potestatem Ecclesiae, iustum est, ut potestate temporali coerceantur.“

Reichs waren mit Zwangsmitteln für die Einheit des christlichen Glaubens eingetreten. Zwar sprach sich eine Reihe von Kirchenvätern, unter ihnen anfänglich auch Augustinus, gegen den Gebrauch von Gewalt in Glaubenssachen aus. Namentlich widerstrebte dem letzteren die Anwendung der Todesstrafe auf Häretiker. Allein in dem Maße, als der christliche Glaube sich verbreitete, als allgemeine Überzeugung sich verfestigte und als höchste und letzte Norm alle Verhältnisse des gesellschaftlichen Lebens beherrschte, griff in Praxis und Theorie eine gegenteilige Anschauung Platz und fand in den Rechtsbüchern ihren autoritativen Ausdruck[21]." — Thomas begründet seine Lehre folgendermaßen[22]: Es sei ein viel größerer Frevel, den Glauben zu verderben, der die Grundlage des Lebens der Seele bildet, als z. B. Geld zu fälschen, daß dem zeitlichen Leben dient. Nun aber ruhe auf Münzfälschung bereits die Todesstrafe[23]. A fortiori könne also die Häresie als Abfall von der klar erkannten Wahrheit nicht bloß durch die Exkommunikation, sondern auch mit dem Tode bestraft werden; sie sei ein todeswürdiges Verbrechen. Die Kirche jedoch liebe die Irrenden, wenn sie auch den Irrtum haßt, und hoffe noch immer auf die Bekehrung der Ketzer. Allein, nachdem sie nach ein- oder zweimaliger vergeblicher Ermahnung eingesehen habe, daß nichts mehr zu tun sei, halte

[21]) Endres, a. a. O., S. 709.

[22]) Summa theol. II^{a} II^{ae}, qu. 11, art. 3: „Circa haereticos duo sunt consideranda: unum quidem ex parte ipsorum, aliud vero ex parte Ecclesiae. Ex parte quidem ipsorum est peccatum, per quod meruerunt, non solum ab Ecclesia per excommunicationem separari, sed etiam per mortem a mundo excludi. Multo enim gravius est corrumpere fidem, per quam est animae vita, quam falsare pecuniam, per quam temporali vitae subvenitur. Unde si falsarii pecuniae vel alii malefactores statim per saeculares principes iustae morti traduntur, multo magis haeretici — possunt non solum excommunicari, sed et iuste occidi. Ex parte autem Ecclesiae est misericordia ad errantium conversionem, et ideo non statim condemnat, sed post primam et secundam correptionem, ut Apostolus docet. Postmodum vero, si adhuc pertinax inveniatur, Ecclesia, de eius conversione non sperans, aliorum saluti providet, eum ab Ecclesia separando per excommunicationis sententiam, et ulterius relinquit eum iudicio saeculari a mundo exterminandum per mortem."

[23]) Vgl. De Laurière, „Ordonnances des rois de France de la troisième race" (Paris 1723), S. 93.

sie es für ihre Pflicht, den Hartnäckigen zu exkommunizieren und ihn dem weltlichen Gericht zu übergeben, damit er durch den Tod entfernt werde. Jener sei doch nichts anderes als eine Seuche, welche die ganze Herde anstecken werde. Deshalb müsse man sie im Keime ersticken. So z. B. wäre Arius in Alexandrien nur ein Funke gewesen; weil man es aber versäumte, ihn auf einmal zu löschen, so verursachte er einen Weltbrand[24]. Nach Thomas Aquinas erheischt auch die Rücksicht auf das Heil der übrigen Gläubigen eine solche Strafe hartnäckiger Ungläubiger. Selbst diejenigen, welche von der Häresie zur Kirche zurückkehren wollen, werden nicht ohne weiteres aufgenommen. Die letztere unterscheidet dabei zwischen dem übernatürlichen und dem zeitlichen Wohl. So oft sie vom Glauben abfallen, werden sie zur Buße wieder aufgenommen, damit sie sich auf diese Weise den Weg zu ihrem übernatürlichen Ziele bahnen. Nicht so verhält es sich aber mit dem zeitlichen Wohl. Wenn sie Leben und Gut beibehalten dürften, so würde dadurch das Heil der anderen Schaden erleiden. Darum werden sie das erstemal zwar am Leben erhalten und auch wohl in ihre früheren kirchlichen Würden wiedereingesetzt, nachher aber, im Falle eines abermaligen Abfalls, eben aus Rücksicht auf das Heil der anderen, zum Tode verurteilt, da sie wankelmütig seien[25 u. 26]).

[24]) Janet, a. a. O., S. 381 ff., bemerkt zu dieser Anschauung des Aquinaten mit Recht: „On voit par là combien est menteur le faux-fuyant, par lequel on justifie quelquefois l'intolérance du moyen âge, en rejetant la faute sur le pouvoir séculier."

[25]) Summa theol. II^{a} II^{ae}, qu. 11, art. 4: „Ecclesia charitatem suam extendit ad omnes, non solum amicos, verum etiam inimicos. . . . Pertinet autem ad charitatem, ut aliquis bonum proximi et velit et operetur. Est autem duplex bonum, unum quidem spirituale, scilicet salus animae, quod principaliter respicit charitas . . . Unde quantum ad hoc, haeretici revertentes, quotienscunque relapsi fuerint, ab Ecclesia recipiuntur ad poenitentiam, per quam impenditur eis via salutis. Aliud autem est bonum, quod secundario respicit charitas, sc. bonum temporale, sicut est vita corporalis, possessio mundana et bona fama et dignitas ecclesiastica sive saecularis. . . . Si autem haeretici revertentes semper reciperentur, ut conserventur in vita et aliis temporalibus bonis, posset in praeiudicum salutis aliorum hoc esse, tum quia si relaberentur, alios inficerent, tum etiam quia si sine poena evaderent, alii securius in haeresim laberentur. Et ideo Ecclesia primo

Eng mit obigen Erörterungen hängt die Frage nach der thomistischen Auffassung der Lehrfreiheit und des Erziehungs-

quidem revertentes ab haeresi non solum recipit ad poenitentiam, sed etiam conservat eos in vita, et interdum restituit eos dispensative ad ecclesiasticas dignitates, quas prius habebant. . . . Et hoc pro bono pacis frequenter legitur esse factum. Sed quando recepti iterum relabuntur, videtur esse signum inconstantiae eorum circa fidem. Et ideo ulterius revertentes recipiuntur quidem ad poenitentiam, non tamen ut liberentur a sententia mortis."

[26]) Denkt heute die katholische Kirche etwa wesentlich anders als Thomas über obigen Punkt? Heiner, a. a. O., I, S. 391, schreibt: „Die Kirche kennt bezüglich des Glaubens und der Lehre keine religiös-dogmatische Toleranz und muß darum, weil sie eine äußere, sichtbare Institution ist, auch alle von dieser ihrer äußeren Gemeinschaft ausscheiden, welche ihre Lehren verwerfen und sie nicht als die eine wahre von Christus gestiftete Heilsanstalt anerkennen wollen." Was lehrt uns vor allem P. Lepiciers kürzlich erschienene Broschüre über die Ketzerverbrennungstheorie? Heißt es doch daselbst, S. 27 ff.: „Faktisch leben wir im paritätischen Rechtsstaat, aber dieser kann nicht das Ideal eines Katholiken sein, besonders nicht vom rechtlichen Standpunkte. Denn die Kirche behält auch jetzt die Rechte, die sie im Mittelalter hatte, auch wenn sie faktisch sie augenblicklich nicht zur Geltung bringen kann, und der Staat behält die Pflichten, die er im Mittelalter der Kirche gegenüber hatte, und zwar auch dann, wenn er sie faktisch nicht anerkennt. So kann etwas „verum de facto" und „falsum de iure" sein. Seine Ketzerverbrennungstheorie verteidigt P. Lepicier als „gut kirchlich". Nach ihm ist eben der moderne Staat ein „falsum de iure", d. i. von Rechtswegen falsch und verwerflich. Wird denn an dem Wesen der Sache etwas geändert, wenn Lepicier hinzufügt, daß die Kirche nicht töten müsse, sondern nur könne, daß sie von ihrem Rechte nach den Umständen der Zeit und des Ortes Gebrauch machen werde und daß es z. B. in Deutschland besser sei, durch Versprechen von Belohnungen den Häretiker zu bekehren als durch Strafandrohung? Trägt nicht auch der Jesuitenpater Billot, der Professor der dogmatischen Theologie an der Pontificia Universitas Gregoriana in Rom, in seinem jetzt erschienenen großen Werke „De Ecclesia Christi" genau dieselbe Doktrin vom Ketzermord vor? Der noch nicht lange verstorbene Professor De Luca behauptet sogar in seinen „Institutiones Juris Eccl. Publ.", I, S. 261 ff. (auch S. 182 ist zu berücksichtigen), daß selbst die geborenen Häretiker der Todesstrafe verfallen sind. Vgl. ebenfalls Wernz, „Jus Decretalium", I (Rom 1898), S. 105 ff. und S. 264 ff. Doch abgesehen davon, daß allgemein in der heutigen katholischen Kirche sogenannter „unverschuldeter Irrtum" nicht als Häresie im Sinne des kirchlichen Strafrechts angesehen wird, so daß sie einen „in bona fide" lebenden Protestanten schwerlich unter die Ketzer rechnen würde, sei es aus Klugheits-

wesens. Was erfahren wir von dem Aquinaten über die Lehrfreiheit? Er ist natürlich, wie sich aus seiner Doktrin über die „Häresie" von selbst ergibt, für die Verkirchlichung der Wissenschaft. Dieselbe habe die Wahrheit der durch die kirchliche Lehrgewalt definierten Dogmen zu beweisen, zu stützen und zu erklären[27]). „Philosophia est ancilla theologiae" oder „credo

rücksichten, sei es, weil sie in unseren Tagen doch nicht ihrem Spruch praktische Geltung verschaffen kann — mag sie auch immer behaupten, daß sie es deshalb nicht tun, weil das wissentliche und hartnäckige Widerstreben gegen ein kirchliches Dogma bei einem solchen Protestanten nicht vorhanden sei —, wird jene Frage nicht einstimmig von den katholischen Theologen im Sinne des P. de Luca beantwortet. Entgegengesetzter Ansicht ist z. B. Cavagnis, „Instit. Jur. Eccl.", 3. Aufl., I, S. 190 ff. Er stützt sich dabei auf Luc. 9, 54 ff. und das Decretum Gratiani, c. 7, caus. 33, qu. 2, wo geschrieben steht: „S. Dei Ecclesia gladium non habet nisi spiritualem, non occidit, sed vivificat". Übrigens hat die Kirche auch den Satz: „Ecclesia non sitit sanguinem". Allein die Inquisition kümmerte sich faktisch um diese Stellen nie. War das Verbrennen der Juden nicht praktisch geltendes Recht? Ist die Kirche tatsächlich jemals gegen die Todesstrafe aufgetreten? In ein kanonistisches Museum gehört meines Erachtens heute ihrem praktischen Werte nach die Frage, ob die Kirche das Recht besitze, einen, der vom Glauben abfällt, für des Todes würdig zu erklären. Zur Zeit des Aquinaten aber galt die Ketzerei nicht bloß als kirchliches, sondern auch als bürgerliches Verbrechen, ja sie erschien vor allem dem 13. Jahrhundert als ein Angriff auf die Grundlage des Staates. Daher auch findet man, daß seit dieser Zeit fast in allen weltlichen Strafrechtsbüchern des Abendlands die Todesstrafe festgesetzt war auf das „Verbrechen" der Häresie. Der von der Kirche für einen Häretiker Erklärte wurde auf Grund dieser weltlich-rechtlichen Bestimmungen zum Tode verurteilt.

[27]) Das hat noch Pius IX. in seinem Syllabus betont. (Vgl. von Schulte, katholisches Kirchenrecht", 2. Teil, 1856, S. 578, s. Syll. Err., Satz LXXIX, Archiv f. kath. Kirchenrecht, N. F., Bd. 13, S. 309 ff., Zeitschr. f. K. R., Jahrg. 5, S. 329 ff.) Was besagen die Kundgebungen des jetzigen Papstes an die katholische Christenheit? Denken wir bloß an die sehr bekannt gewordenen Commer-Briefe (14. Juni 1907), den sog. „Neuen Syllabus" (Decretum „Lamentabili") vom 3. Juli 1907, die Enzyklika Pascendi dominici gregis gegen den Modernismus (8. Sept. desselben Jahres), ja an das Motu proprio des Pius X. vom 18. Nov. 1907, seine Ansprache an die neukreierten Kardinäle (16. Dez. 1907), ja endlich an seine neueste Enzyklika und an sein neuestes Motu proprio. Wenn daher die Vertreter der katholischen Theologie die Lehrfreiheit gelegentlich verlangen (vgl. abgesehen von Ehrhard und Schnitzer in der allerletzten Zeit insbesondere Schell, Aka-

ut intelligam, non intelligo, ut credam" ertönt es im thomistischen Lager. Ja, am Credo soll die zersetzende historische Methode wirkungslos abprallen. Von einem selbständigen Forschersinn kann keine Rede sein, da alles profane Wissen dem kirchlichen Kanon untergeordnet ist. Thomas Aquinas zeigt sich hier als der Philosoph der katholischen Kirche par excellence[28]). Er

---

demische Festrede, Würzburg 1896), so darf man hier nicht zu optimistisch sehen. „Ist" doch, wie Kahl in seiner „Bekenntnisgebundenheit und Lehrfreiheit" (Rede zur Feier des Geburtstags S. M. des Kaisers, gehalten in der Aula der Univ. Berlin am 27. Januar 1897), S. 9ff. treffend sagt, von vornherein der Kampfplatz begrenzt durch eine engere Auffassung vom Beruf der Wissenschaft. . . . Jeder Glaubenssatz ist Rechtsgebot; auch gegenüber der Lehre kann sich das Kirchenglied nicht anders behaupten als gegenüber dem Rechte; es ist nur vor die Wahl der Unterwerfung oder der Strafe gestellt. So Laien, so Kleriker. Bewußte Abweichung von dem kodifizierten Schema des Glaubens ist formelle Häresie, mit schwerer Kirchenstrafe bedrohtes Verbrechen. Eine bis zur obersten Instanz des hl. Offizium, der Sacra Congregatio Inquisitionis, hinaufleitende prozessuale Organisation sorgt für die Wirksamkeit des Rechtsschutzes des Glaubens. Präventiv und repressiv steht zur Seite die „Congregatio Indicis". In der Tat, wenn die Kirche Freiheit verlangt, meint sie nicht damit stets ein Aufhören des staatlichen, hingegen Fortdauer des kirchlichen Erlaubniszwangs?

[28]) Im Jahre 1567 wurde Thomas von Aquino von Pius V. zum ‚Dr. Angelicus", ja zum Dr. ecclesiae (vgl. Piccinardi, „De opprobatione doctrinae S. Thomae Aquinatis, Patav. 1683, Joh. a Thoma, Tractatus de approb. et auct. doctrinae angelicae D. Thomae, im Cursus theol. I, Colon. 1711, 132 sqq.) feierlich proklamiert, nachdem er bereits im 14. Jahrhundert durch den Ehrennamen eines „Dr. communis" und „princeps scolasticorum" ausgezeichnet worden war (vgl. Mausbach, a. a. O., S. 1625ff.). Der Augustiner Jakob von Viterbo erklärt ihn schon für den größten Lehrer nach dem Apostel Paulus und dem Kirchenvater Augustin (vgl. Endres, a. a. O., S. 709ff.). Nicht bloß die Dominikaner, sondern auch die Jesuiten, die Karmeliter, die Trinitarier, die Augustiner und andere Orden machten die thomistische Lehre zur Basis ihres Studiums. Vgl. Plaßmann, a. a. O., I, S. 26ff. Des Aquinaten angeblicher Sieg über die gottfeindliche Wissenschaft wird dargestellt in den Gemälden des Taddeo Gaddi in S. Maria Novella zu Florenz, das Traini in S. Catharina zu Pisa, des Benozzo Gozzoli im Louvre, des Philippo Lippi in S. Maria Minerva zu Rom. (Vgl. u. a. Willmann, a. a. O., S. 443ff. und die Histor.-pol. Blätter, Bd. 79 [1877], S. 905ff.) In der Marienkirche zu Trient befand sich zur Zeit des Konzils unter der Schrift und den Dekreten der Päpste und Konzilien auch die Summa theologiae des Thomas. (Vgl. Werner, a. a. O., I, S. 871.) Die

glaubte an die von ihr systematisch dargebotenen Dogmen im Sinne unfehlbarer Lehrsätze, von welchen die Seligkeit abhinge,

---

Päpste nennen die Lehre des Aquinaten „ab omnis erroris suspicione liberam", „veridicam", „certissimam ad veritatem viam", inconcussam, tutissimam, immo omnem laudem superpressam" (vgl. Plaßmann, a. a. O., S. 17). Die katholischen Universitäten: so die von Salamanca „iurat in verba S. Thomae", die Löwener Universität „non solum pro aris et focis Thomae doctrinam defendit, sed etiam statuit, ut proferentes nomen D. Thomae nudato pronoque capite ipsum venerentur", die Universitäten von Padua und Douais „elegerunt Thomam ut Doctorem suum et Patronum specialem", die Universität zu Avignon „gloriabatur sequi doctrinam D. Thomae" (Plaßmann, a. a. O., S. 25ff., vgl. auch Denifle, „Geschichte der Universitäten des Mittelalters", 1885, Kaufmann, „Geschichte der Universitäten", I, 1888). Werner, a. a. O., S. 871, sagt u. a. auch: „soviel steht fest, daß Thomas der durchgebildetste Theologe ist, der je in der Kirche aufstand, und er steht in dieser Beziehung noch heute unerreicht da". (Vgl. ebenfalls Notton, „M. Harnack und Thomas von Aquino", 1906.) Bei Stöckl, a. a. O., II, S. 422, lesen wir: „Thomas von Aquino hat sich auf dem Felde der Wissenschaft unsterbliche Lorbeeren errungen, und sein Name ist zum glänzenden Gestirn geworden am Himmel der Kirche sowohl als auch der christlichen Wissenschaft. . . . Die Geschichte hat seinen Namen auf den Leuchter gestellt, und er wird nimmermehr verdunkelt werden oder in Finsternis untergehen, solange es eine christliche Wissenschaft, eine christliche Bildung gibt. Thomas von Aquino ist ein leuchtender Beweis, ein glänzendes Denkmal dafür, was der menschliche Geist auf dem Felde der Wissenschaft zu leisten vermag, wenn er sich vom Geist des Christentums, vom Geist der Kirche durchdringen läßt". Ja, S. 734: „Die Kirche war über den Wert der thomistischen Lehre nie im unklaren. Bis zu dem heutigen Tage hat sie «den Engel der Schule» und seine Lehre in Schutz genommen und die Geister auf diese Lehre als einen herrlichen Schatz hingewiesen. Es hat eine Zeit gegeben, wo man auch katholischerseits diesen Fingerzeig weniger beobachtete. Diese Zeit ist vorüber. Heute wenden sich die Geister auf katholischem Gebiete wieder vorzugsweise dem hl. Thomas zu. Man sucht die unterbrochene Kontinuität der wissenschaftlichen Bewegung in der Kirche wieder anzuknüpfen." Daher auch schreibt Baumann, a. a. O., Einleitung, S. 4ff. mit Recht: — „nicht bloß ein heiliggesprochener Gelehrter des Mittelalters, sondern durch päpstliche Proklamation nach Augustin, Ambrosius, Hieronymus und Gregor dem Großen (vgl. Vorwort) der fünfte Lehrer der Kirche, somit der Vertreter nicht eines vergangenen Lehrsystems, sondern eines Lehrsystems von ewiger Lebendigkeit und Gegenwärtigkeit in der katholischen Kirche. Und im Vorwort nennt der Göttinger Professor den Thomas denjenigen, „den die katholische Kirche noch heute hochhält als den

ja Lehrsätze, die sich wohl als zusammengekoppeltes Ganzes biegen, aber nicht zerbrechen lassen. „Fides non crescit quoad se.“ Sind doch diese unfehlbaren Lehrsätze göttlichen Ursprungs, daher auch unveränderlich. Nun aber ist Unveränderlichkeit gerade das Gegenteil von Fortschritt. In der Tat, nach dem Aquinaten kann es sich mitnichten um eine materielle Entwicklung des bereits Bestehenden handeln, sondern dasselbe darf höchstens noch der Form nach ausgedeutet und entfaltet werden. Folgerichtig soll in der Wissenschaft wesentlich immer tradiert werden oder wenigstens darf kein Gedanke auftauchen, der mit den Dogmen in Dissonanz und Diskrepanz steht[29]. — Wie verhält es sich mit der thomistischen Auffassung der Erziehungsfreiheit? Thomas verteidigt das Naturrecht der elterlichen Gewalt. Die Frage wird freilich nur nebenbei tangiert an der Stelle, wo er sich fragt, ob die Kinder der Juden und der übrigen Andersgläubigen, solange sie noch nicht zum Vernunftgebrauche gelangt sind und noch unter der väterlichen Gewalt stehen, wider den Willen der Eltern getauft werden dürfen. Zur Zeit des Thomas ist diese Frage anscheinend oft diskutiert worden. Man stützte sich auf Augustin und Hieronymus, und so wurde sie in der Regel im affirmativen Sinne

---

wahrsten und eigentlichen wissenschaftlichen Interpreten ihrer Gesinnungen und Ansichten, dem sie aus dem Mittelalter und der Neuzeit keinen Gleichen an die Seite setzt.“ (Vgl. Morgott, „Die Feier des 6. Centenariums des hl. Thomas von Aquin in der kath. Welt“ im „Katholik“ (1875), I, S. 126 ff., II., S. 243 ff., 414 ff., auch ebenda (1874), I, S. 241 ff., 377 ff., II, S. 23 ff. und 193 ff.; Uccelli, „Memorie del 6. Centenario di S. Tommaso“ (Commersches Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol., 1874.) Leo XIII. vollends erhob den Aquinaten zum Patron aller katholischen Universitäten und Schulen. (Vgl. „Die moderne deutsche Kultur und das Patronat des hl. Thomas über die kath. Schule“ im Katholik (1875), S. 161 ff. und (1876), S. 336 ff., auch Mittermüller, „Die Benediktiner Universität Salzburg und Thomas“ in „Kinters Studien“, 1884, I, S. 368 ff.

29) So hält es ein neothomistischer Schriftsteller für einen großen Vorzug seines Werkes, daß ihm jeder eigene Gedanke fehle. P. Gonzalvus a Reeth schreibt nämlich in seinem Manuale Theologiae Dogmaticae 1890 (Vorwort): „In illo (nämlich opere meo) nihil est, quod meo ingenio prodierit, sed omnia, prout magis utile iudicavi, variis ex fontibus probatisque autoribus … desumpsi.“

beantwortet[30]). Anders dachte[31]) darüber der Aquinate. Obiges Verfahren widerspricht nach ihm dem Naturrechte[32]). Vor allem aber würde das Prestige der Kirche dadurch nur verlieren, wenn die Kinder später, nachdem sie von ihren Eltern eines anderen belehrt worden wären, von der Kirche abfielen. Thomas, der den Staat als Organismus vom historisch-politischen Standpunkte auffaßt, verlangt auf ganz konsequente Weise, daß das

---

30) Sogar Duns Scotus war dieser Ansicht. Vgl. Duns Scotus in libr. sentent. IV. dist. 4, qu. 9 a. 2; Werner, a. a. O., S. 502; über spätere Meinungen hierüber vgl. Stobbe, „Die Juden in Deutschland während des Mittelalters“ (Braunschweig 1866), S. 166 ff.

31) Summa theol. II^{a} II^{ae} qu. 10, art. 10: „Respondeo dicendum, quod maximam habet auctoritatem ecclesiae consuetudo, quae semper est in omnibus aemulanda, quia et ipsa doctrina catholicorum doctorum ab ecclesia auctoritatem habet. Unde magis standum est auctoritati ecclesiae quam auctoritati vel Augustini vel Hieronymi vel cuiusquam doctoris. Hoc autem ecclesiae usus nusquam habuit quod Judaeorum filii invitis parentibus baptizarentur, quamvis retroactis temporibus multi catholici principes potentissimi, ut Constantinus et Theodosius, quibus familiares fuerint sanctissimi episcopi, ut Sylvester Constantino et Ambrosius Theodosio, qui nullo modo praetermisissent ab eis impetrare, si hoc esset consonum rationi. Et ideo periculosum videtur hanc assertionem de novo inducere, ut praeter consuetudinem in ecclesia hactenus observatam invitis parentibus Judaeorum filii baptizentur. Et huius ratio est duplex. Una quidem propter periculum fidei. Si enim pueri nondum usum rationis habentes baptismum susciperent, postmodum, cum ad perfectam aetatem venirent, de facili possent a parentibus induci, ut relinquerent, quod ignorantes susceperunt; alia vero ratio est, quod pugnat iustitiae naturali.“

32) In der Enzyklika „Officio sanctissimo“ vom 22. Dez. 1887 folgert Leo XIII. aus der Pflicht der Eltern, ihre Kinder zu erziehen, die Existenz eines diesbezüglichen Rechts, das von keiner menschlichen Gewalt den Eltern weggenommen werden könne. (Acta S. Sedis, vol 20, p. 266.) In diesem Sinne sagt auch der Jesuit Laurentius („Institutiones Juris Eccles.“, Freiburg 1903): „Der Staat hat kein eigenes Recht, zu erziehen oder zu unterrichten und noch viel weniger ein Recht, jemand zu zwingen, den von ihm beliebten Unterricht und die von ihm beliebte Erziehung anzunehmen.“ „Wohl aber kann die Kirche als unmittelbar göttliches Institut, wie es im „Jus Decretalium“ des Jesuiten Wernz (Rom 1898—1901) heißt, aus eigenem, von Gott ihr verliehenen Recht nicht nur den religiösen Unterricht in allen Schulen allein leiten, sondern sie beansprucht auch, daß der literarische und bürgerliche Unterricht ihr insoweit unterworfen sei, als es zur Sicherung der religiösen Erziehung der Jugend notwendig ist.“

junge Geschlecht zum Dienste für das Ganze und daher zu Gehorsam und Unterordnung unter die Autorität erzogen werde.

Die generelle Aufgabe des Staates ist also nach Thomas[33]) ein sittliche. Aber die sittlichen Regeln werden von der Kirche für den Staat festgestellt. Er soll als Exekutor des kirchlichen Urteilsspruchs fungieren. Die sittlichen Gebote gelten für die christliche Gemeinschaft schlechthin und werden zugleich den einzelnen Mitgliedern derselben auferlegt durch den Statthalter Christi, der sich als Zentralstelle für das Innenleben der Menschen manifestiert, bezw. durch seine Vertreter. — Stand nicht auch hier der Aquinate unter dem Einflusse seiner Zeit? Stellte nicht wirklich damals die Welt ein großes Reich dar, das seine Gesetze primär aus dem Munde des Papstes empfing[34])?

Was ist nun vom Standpunkte der modernen sozial-juristischen Staatsauffassung vom generellen Staatszweck zu halten?

---

[33]) Die thomistische Lehre der katholischen Theologen deutet der Jesuit Biederlack („Die soziale Frage", Innsbruck 1904, S. 129), indem er die Gedanken Leos XIII. in der Enzyklika „Immortale Dei" (Herdersche Ausgabe, S. 14) wiedergibt, auf folgende Weise: „Bei der Sorge für das zeitliche Gemeinwohl der Angehörigen darf der Staat nie wesentliche Beschaffenheit derselben außer acht lassen. Wir Menschen alle sind ja geboren für ein höchstes und letztes Ziel, das jenseits liegt über diesem Leben so kurz und hinfällig, im Himmel; und all unser Denken soll unverrückt dorthin gerichtet sein. Nur in ihm findet der Mensch sein vollkommenes und allseitiges Glück; deswegen liegt für einen jeden daran am meisten, daß er dieses Ziel erreicht. Darum soll der Staat, der ja keine andere Aufgabe hat, als das allgemeine Beste zu fördern, derart das öffentliche Wohl wahrnehmen, daß die Bürger in diesem ihrem innersten Verlangen nach dem Besitze des höchsten und unvergänglichen Gutes nicht nur nicht geschädigt, sondern auf alle mögliche Weise gefördert werden." Ebenda heißt es S. VII, § 1 unten: „Er (der Staat) muß immer die wahre Menschennatur ins Auge fassen und darf den höheren, ewigen Zweck der Menschen nicht übersehen. So erklärt sich der Einfluß, den die Kirche auf die Lösung der sozialen Frage hat." Noch heute will jene die Psyche des Individuums beherrschen. Verhaßt ist ihr die Freiheit in religiösen Dingen (vgl. die gegenwärtigen Reibungen zwischen Spanien und dem Vatikan!), ja die ganze moderne geistige Selbstentwicklung der Menschheit. (Vgl. insbesondere die schon oben erwähnte Enzyklika „Pascendi Dominici gregis" gegen den Modernismus (8. Sept. 1907), die auf der thomistischen Weltanschauung fußt.

[34]) Vgl. Treitschke. „Politik", I, S. 88 ff.

Die thomistische Geschichtsauffassung hat einen streng teleologischen Charakter. Ihr zufolge erscheinen die Fakta als von einem obersten Willen zu ganz bestimmten Zwecken gewollt. In der logischen Konsequenz einer solchen teleologischen Weltanschauung liegt es, daß dem Staate als der wichtigsten menschlichen Gemeinschaft ein Zweck imputiert werde, der über das staatliche Dasein hinausreicht. Nach Jellinek (S. 224) „mußte die christliche Theologie schon kraft des eschatologischen Problems die Frage nach dem letzten Ziel des staatlichen Lebens scharf ins Auge fassen". Daher auch ist es erklärlich, daß die Lehre vom Staatszweck bei dem Aquinaten ziemlich ausführlich behandelt wird. Thomas geht eben primär von der Frage nach dem Menschheitszwecke aus. Muß doch nach dem Scholastiker zuerst gefragt werden, „welcher Zweck der Institution des Staates in der Ökonomie des historischen Geschehens im Hinblick auf die letzte Bestimmung der Menschheit zukomme"[35]). Thomas nimmt also einen objektiven, und zwar universalen[36]) Staatszweck an. Derselbe bleibt für alle Zeiten und alle möglichen politischen Erscheinungsformen identisch. Er ist absolut, einheitlich.

Auf Grund moderner Einsicht in die Grenzen unserer Erkenntnis aber bin ich zunächst der Meinung, daß die Frage nach dem objektiven Zweck des Staates überhaupt vom Standpunkt empirischer Forschung nicht aufgeworfen werden darf. Vermögen wir doch auf dem Wege der Erfahrung nichts über jene quaestio mit apodiktischer Gewißheit zu eruieren. Dies ist nur möglich durch logische[37]) Deduktionen, die in das transzendente Gebiet metaphysischer Spekulation hinüberführen,

---

[35]) Jellinek, a. a. O., S. 223.

[36]) Betreffs der Terminologie vgl. Jellinek, a. a. O., S. 224.

[37]) Die Schwäche des thomistischen Systems ist sicherlich nicht der Mangel an Logik. „In der Staatslehre des Aquinaten," meint Antoniades mit Recht, a. a. O., S. 127, „haben wir nur Theorie, nur Philosophie. In seinem politischen Hauptwerke, dem Fürstenregimente z. B. geht er von dem Gedanken der Geselligkeit des Menschen aus, leitet daraus mittelst Syllogismen den Zweck der Gesellschaft und die Notwendigkeit eines leitenden Oberhaupts ab, beweist mit Vernunftgründen den Vorzug der Monarchie vor den anderen Staatsformen usw., ohne die Wirklichkeit und

wo ja nie eine Einigung zustande kommen kann. Bei der Aufstellung das dem Staate für immer gleichbleibenden Zwecks geht der Aquinate vom Idealtypus[38]) des katholischen Staates aus. Nun aber ist der mittelalterlich-katholische Dualismus von dem modernen monistisch gearteten Staat wenigstens theoretisch absorbiert worden, und die befreiende Tat der Reformation hat mit ihrer Aufhebung des Unterschiedes von Priester- und Laientum die religiöse Verselbständigung des Individuums endgültig proklamiert. Da ferner das Ideal sich zu einer empirischen Realität verwirklichen soll, hat Thomas' Doktrin einen agitatorischen Charakter. Aus dem objektiven Zweck wird mit nichten das Konkrete sowie das Reale der Gegenwart befriedigend erklärt. Zudem gilt nicht das πάντα ῥεῖ des Herakleitos aus Ephesos auch bezüglich des Zweckbegriffs? Abgesehen davon, daß aus den thomistischen Werken sich nicht klar ergibt, worin das sittliche Handeln des Staates eigentlich besteht, ignoriert des Aquinaten Theorie, daß Sittlichkeit als

---

die Erfahrung besonders zu Rate zu ziehen; wir sagen besonders, weil man hier und da auch auf ein Beispiel stößt. Allein dies geschieht nur nebenbei; die Hauptsache bleibt immer die theoretische Begründung und Beweisführung." Baumann, a. a. O., S. 7 ff., freilich denkt anders: „Seine (des Thomas) Methode ist nicht ein abstraktes, von der Geschichte und der wirklichen menschlichen Natur abgewandtes Denken, sondern von den Menschen, wie sie sind, und ihren Bestrebungen nimmt er seinen Ausgangspunkt, und die Geschichte zieht er in ihren allgemeinen Ergebnissen fleißig zu Rate." Doch ist, wie mir scheint, dieses Urteil des Göttinger Gelehrten die Konsequenz der übertriebenen Benutzung des Kommentars zu Aristoteles' Politik. Nicht die thomistische, sondern die aristotelische Doktrin hat er als Quelle angesehen. In der Tat sammelt der Scholastiker wesentlich bloß die Sentenzen füherer Autoren und kompiliert sie durch eine geeignete Auslegung zu einem System. „Secundum Scripturae divinae auctoritatem, philosophorum dogmata et exempla laudatorum principum, iuxta ingenii facultatem", so lautet die Methode, die der Aquinate in seinem „De reg. princ." befolgen will, wie er selbst am Anfange desselben sagt. Thomas befolgte mit anderen Worten die Methode des Stubengelehrten. (Über die Methode der Scholastik vgl. insbesondere die Ausführungen von Bozi, „Die Weltanschauung der Jurisprudenz" (Hannover 1907), S. 66 ff.

[38]) Über den idealen und den empirischen Typus vgl. Jellinek, a. a. O., S. 34 ff.

innermenschliche Erscheinung, als Gesinnung, was sie ja nach moderner Auffassung ist, nicht durch den Staat erzeugt werden kann, da derselbe doch bloß über äußere Machtmittel verfügt. Die Welt des Sittlichen bildet eben, wie es in der modernen Wissenschaft heißt, ebenso wie die des Religiösen, der Kunst usw. „die anarchisehe Sphäre des menschlichen Gemeinlebens"[39]). Sie hervorzurufen ist nicht die Aufgabe des Staates; er kann höchstens ihre Wirksamkeit fordern. Der thomistische Formalismus zeigt wenig Verständnis für jenes innerliche sittlich-religiöse Sehnen, das dem deutschen Gemüte innewohnt. Auch gibt es heutzutage im Staate viele Konfessionen, die anders über den Zweck desselben denken als Thomas und die katholische Kirche. Wenn aber der Papststaat des Aquinaten sich verwirklichen sollte, was meines Erachtens nicht eintreten wird, selbst im katholischsten Mittelalter war er nie ganz realisiert —, würden jene andersdenkenden Konfessionen bald verfolgt, ja unterdrückt und vernichtet werden. Die praktische Konsequenz wäre offenbar das abermalige Ausbrechen von Religionskriegen, wovor wir ja bewahrt bleiben mögen. Von der modernen Immanenz[40]) der kirchlichen Zwecke könnte natürlich nicht mehr die Rede sein. Daß aber die Kirche dem Staate die sittlichen Normen diktiere, steht im vollen Gegensatz zu der Autonomie des modernen Staates. Wenn heute noch mancher gute katholische Christ nicht nur über eine Christianisierung der Welt im Sinne eines inneren Sieges christlicher Gesinnung über die Herzen, sondern über eine Verkirchlichung der Welt im Sinne einer äußeren Herrschaft der Kirche als Institution über Staat und Kulturleben phantasiert, so ist um so mehr die Anschauung des Aquinaten, der im 13. Jahrhundert lebte, verständlich, zumal damals die christliche Staatenwelt zur Einheit

---

[39]) Vgl. abgesehen von Jellinek, a. a. O., S. 238 ff. und insbesondere S. 243 ff., auch Anschütz, a. a. O., S. 465 und Stammler, „Theorie des Anarchismus", S. 24 ff., sowie „Wirtschaft und Recht", S. 125 ff. und 487 ff.

[40]) Vgl. Hinschius, „Allg. Darstellung der Verhältnisse von Staat und Kirche in Marquardsens Handbuch, I, 1, S. 240 ff., und Jacobowski, „Der christl. Staat und seine Zukunft", 1894.

der Kirche vereinigt war. Der moderne Geist jedoch verlangt unbedingt anstatt der Verkirchlichung die Selbständigkeits- und Mündigkeitserklärung der einzelnen Lebensgebiete der Welt. „Kein Glaubenssatz ist für die Modernen Rechtsgebot. Wort und Sakrament sollen die Kirche bauen. Dazu hat Christus keine rechtlichen Mittel verordnet. Gegenteilig hat er für sein geistliches Reich jede Regierungsweise nach Art weltlicher Gewalthaber verboten. «Οὐχ οὕτως ἔσται ἐν ὑμῖν». Die Kirche ist angewiesen, von der für ihre äußere Gemeinschaftsordnung unentbehrlichen Rechtsbildung alle Bezüge auszuscheiden, welche den Glauben betreffen. «Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit“»[41]. Wenn auch die religiösen Anschauungen auf die politischen auch heutzutage eine nicht geringe Rolle spielen[42], so kann doch der Glaubenszwang, den früher der Staat dezennien-, ja jahrhundertelang ausgeübt hat, nie und nimmer als Aufgabe des modernen Staates angesehen werden. Weit entfernt, ein religiöser Reformator zu sein, ist dieser vielmehr, mindestens theoretisch, ein religiöser Liberator.

Was die Wissenschaft betrifft, ist sie für mich in dem Sinne frei, daß das lumen naturale rationis auf seinem Gebiete lediglich der ihm eigenen Gesetzmäßigkeit untersteht. Für die Modernen sind Glauben und Wissen völlig getrennte Gebiete. Verdanken wir doch diese Einsicht der Kantischen Erkenntnistheorie einer Scheidung von theoretischer und praktischer Erkenntnis. Nicht ist die Wissenschaft dem Glauben untergeordnet, vielmehr schaltet und waltet sie selbständig auf dem ganzen Gebiet des Erkennbaren. Was über dasselbe hinausgeht, mag Gegenstand des Glaubens sein. Auf jeden Fall kann

---

[41]) Kahl, a. a. O., S. 12; vgl. Evangelische Antwort an Papst Leo XIII. auf seine Enzykl. Praecl. vom 20. Juni 1894, am 2. Februar 1895 nach Rom gesandt, Münster i. W. 1895, S. 17 ff.

[42]) Vgl. von moderner Seite: Paulsen, „Kant, der Philosoph des Protestantismus“ (Mai 1899) in „Kantstudien“, und R. Eucken, „Thomas von Aquino und Kant, ein Kampf zweier Welten“, Berlin 1901; neothomistischer- u. katholischerseits: „Ein Wort der Abwehr wider Paulsen“ in den Stimmen aus Maria Laach, LVII, 5, 99, und Haring, „Der Rechts- und Gesetzesbegriff der kath. Ethik und die moderne Jurisprudenz“, Prag 1899.

nach meiner Ansicht nur das als Wissenschaft gelten, was das prüfende Denken wahr findet. Freie Forschung ist ein unveräußerliches Gut moderner Wissenschaftlichkeit. Ja erst dann, wenn die Wissenschaft frei ist, erkennen wir die hohe Bedeutung, die sie für unser ganzes Kulturleben hat. Der thomistische Traditionalismus und Positivismus ist für die moderne, speziell deutsche Wissenschaft ein überwundener Standpunkt. Will doch diese nicht bloß überliefern und wiederholen, sondern auch forschen und forschen lehren. Ja, gerade die historisch-kritische Forschungsweise[43]) ist ein deutsches Produkt. Und sie ist eine Macht. Wenn sie es nicht wäre, hätte man sich in der allerletzten Zeit schwerlich von Rom[44]) aus so schroff gegen sie gewandt. Allein so wenig wie im 17. Jahrhundert die mathematisch-naturwissenschaftliche Bewegung unterdrückt werden konnte, so wenig wird die moderne wissenschaftliche Denkweise, die historisch kritische, mit Erfolg von den Neothomisten bedrängt werden. Sie setzt sich von selbst durch die Gesellschaft durch.

Was die thomistische Auffassung vom natürlichen Recht der Eltern angeht, dürfte sie ohne Bedenken gebilligt werden können. Ferner bin ich auch der Ansicht, daß die Jugend zu Gehorsam, Unterordnung im Dienste für den ganzen Organismus erzogen werden soll, freilich nicht, wie Thomas von seinem Standpunkte allerdings konsequent meint, primär für den kirchlichen, sondern meines Erachtens für den staatlichen Körper, ja für das Ganze des Berufes und des Vaterlandes. Tut uns doch gerade diese Pädagogik im Gegensatze zu der, ich möchte fast sagen, Selbstvergötterung und Verzärtelung des Individuums heute not, wo die von außen die Jugend beeinflussenden Gewalten oft so nachteilig wirken. Gerade auf jener Erziehungskunst beruht aber auch künftighin das Heil unseres lieben Vaterlandes, daß schon die Jugend lerne, sich in das Ganze einzufügen und daß sie für die grandiose Idee des

---

[43]) Über die historische Forschungsweise in der Staatslehre, an die sich dann die juristische Methode anschließt, vgl. Jellinek, a. a. O., S. 41 ff.

[44]) Vgl. das letzte „Motu proprio“ des Papstes Pius X.

Staats-, ja soweit sie berechtigt ist, auch die des Weltbürgerlichen[45]) erzogen werde.

Doch innerhalb der koaktiven Sphäre[46]) gilt grundsätzlich der moderne Staat hinsichtlich seiner Politik, soweit diese freilich nicht den Interessen der Beherrschten widerspricht — besteht er doch um der Beherrschten willen —, als allmächtig. Wenn auch in praxi die Staatsorgane weise Selbstbeschränkung üben müssen, auf daß die Gefahr der Revolution nicht entstehe, existieren doch theoretisch materielle Grenzen der Staatsgewalt als solcher auf dem Gebiete des Staatslebens nach moderner Auffassung nicht[47]). In keiner Weise läßt sich die Frage nach den Aufgaben des Staates nach einer für immer und überall gültigen Norm beantworten. Schon aus dem steten Wandel der Verhältnisse ergibt sich, daß einerseits frühere Aufgaben des Staates ganz verschwinden, andererseits neue sich demselben aufdrängen. Aufgaben, die früher der Staat zu lösen hatte, sind jetzt infolge der modernen Entwicklung als über seine Leistungsfähigkeit hinausgehend erkannt worden, während andere, an die er nicht zu denken vermochte, ihm heutzutage auferlegt werden. Das Wirken des Staates wird meines Erachtens gerechtfertigt durch die relativ-konkreten Staatszwecke[48]). Dem Thomas Aquinas erschien die Staatsgewalt materiell als ein Komplex individualisierter Hoheitsrechte. Für die moderne Wissenschaft jedoch ist sie „une et indivisible", und diese einheitliche und unteilbare Staatsgewalt kann auf sämtlichen, dem Staate eigentümlichen Gebieten, d. h.

---

[45]) Vgl. Kant, „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht", herausg. von Rosenkranz, VII, S. 323 ff., ferner insbesondere Schücking, „Die Organis. d. Welt", a. a. O., sowie dessen Vortrag über „Kultur und Internationalismus" auf dem ersten Deutschen Kulturtag zu Berlin (24. März 1910).

[46]) Über diese Terminologie vgl. Anschütz, a. a. O., II, S. 465.

[47]) Über die Geschichte der Frage nach dem Zwecke des Staates vgl. Jellinek, a. a. O., S. 223 ff. und über die Bedeutung der Erkenntnis des Staatszwecks ebenda, S. 228 ff., auch Murhard, „Der Zweck des Staates" (1832), S. 3 ff.

[48]) Vgl. Jellinek, a. a. O., S. 235 und insbesondere S. 243 ff.

in allem, was sich auf „solidarische planmäßige menschliche Lebensäußerungen"[49]) bezieht, ihre Tätigkeit entfalten.

Die Spezialzwecke, bezw. die Staatstätigkeiten als Mittel zum generellen Zweck.

Die verschiedenen Gebiete, auf denen die Staatsgewalt faktisch tätig ist, betrachtet Thomas, wie mir scheint, absolut als Spezialzwecke, aber relativ, d. h. im Vergleich zum generellen, obersten Staatszweck als Mittel zu demselben, d. i. als Staatstätigkeiten.

Ein Spezialzweck des Staates ist nach dem Aquinaten der Friede. Ja er ist die Grundbedingung, ohne welche die sittlich-geistige Vervollkommnung der Menschen nicht erreicht wird. Während beim einzelnen der Friede oder, anders ausgedrückt die Einheit von Hause aus gegeben ist, finden wir letztere bei einer Mehrheit von Menschen a priori nicht, sondern man hat erst dafür zu sorgen. Ja, Thomas stellt die „pax" als den wichtigsten speziellen Staatszweck dar. Im „De reg. princ.", I, 2, sagt er nämlich[50]): Das Glück und Heil einer staatlichen Gesellschaft besteht in der Wahrung ihrer Einheit, die Frieden heißt. Daher auch muß der Leiter des Staates in erster Linie für die Einheit des Friedens sorgen.

Die Sorge für den Frieden.

Dem Aquinaten erscheint das Weltganze selbst als ein einheitliches Reich, das zu Friedenszwecken zu Recht besteht, und sein Herrscher ist Gott[51]), resp.[52]) sein „Stellvertreter auf Erden", der Papst.

---

[49]) Ebenda, S. 244 ff.

[50]) De reg. princ., I, 2: „Gubernatoris est navem contra maris pericula servando illaesum perducere ad portum salutis. Bonum autem et salus consociatae multitudinis est, ut eius unitas conservetur, quae dicitur pax, qua remota socialis vitae perit utilitas, quin immo multitudo dissentiens sibi ipsi sit onerosa . . . Hoc igitur est ad quod maxime rector multitudinis intendere debet, ut pacis unitatem procuret" und Kap. 15 heißt es: Ipsa hominis unitas per naturam causatur, multitudinis autem unitas, quae pax dicitur, per regentis industriam est procuranda."

[51]) Summa theol. I^a II^ae qu. 91. art. 1: „Tota communitas universa gubernatur ratione divina" und Lect. 2 ad Rom. 12: „Vicem capitis tenet papa." Vgl. ferner unten das Kapitel: „Der päpstliche Weltstaat."

[52]) Thomas scheint von den primär zu Friedenszwecken erlassenen Verordnungen Ludwigs IX. von Frankreich beeinflußt worden zu sein. Vgl. Ordonnance du mois d'octobre 1245, nommée „La quarantaine": „Lorsqu'il y aura délit pour lequel les parties seront en guerre, il y aura trêve pendant quarante jours à compter du délit, dans laquelle tous les

Die Sorge für den Frieden ist ja auch nach der Ansicht der Modernen eine wesentliche Aufgabe des Staates, bezw. der Staatsgewalt. Ist doch der Krieg, wiewohl der Streit nicht aus der Welt zu schaffen ist, da er aus der menschlichen Natur entspringt, nicht eine Naturnotwendigkeit wie Hagelwetter oder Wasserflut. Jener gehört vielmehr in das ethische Gebiet, das dem freien Willen unterworfen ist. Allein, während nach Thomas die Idee des Pazifismus durch den Papst als oberste Instanz verwirklicht werden soll, hat vielmehr vom modernen Standpunkte das positive Recht zu entscheiden. Der Streit der Völker soll etwa so geschlichtet werden, daß er vor fakultativen Schiedsgerichten ausgetragen wird, denen sich dann die betreffenden Staaten freiwillig unterwerfen. Gerade heute tut uns die Realisation der friedlichen Verständigung unter den Staaten not. Dank dem Fortschritt der modernen Technik macht nämlich der Gedanke des Internationalismus immer mehr Fortschritte. Die einzelnen Staaten sind heute, was den Bezug von Konsumartikeln und Rohprodukten angeht, aufeinander angewiesen. Die Internationalität des Geschäftslebens überhaupt ist schon längst erfolgt. Zeigt nicht auch die heutige Arbeiterschaft die Tendenz, sich international zu organisieren? Spricht nicht ebenfalls für die Idee der pazifischen Zwischenstaatlichkeit das Faktum des Oberprisengerichts im Haag, vor allem aber das moderne Streben nach einer politischen Organisation der Kulturwelt, ja nach einem Weltstaatenbund? Allein der Gedanke des Weltbürgertums darf meines Erachtens nicht auf Kosten der berechtigten vaterländischen Idee fortschreiten. Die Einheit, die der Aquinate auf konfessionell-katholischer Basis sich denkt, soll vielmehr gerade

---

parents des deux parties seront compris.“ Ordonnance de 1257: „Les guerres privées et les incendies sont défendues dans tout le royaume. Les laboureurs ne doivent plus être troublés dans la culture des terres. Dans le diocèse de Puy, le sénéchal prêtera main-forte à l'évêque pour la conservation de la paix et pour faire punir ceux qui en seront les infracteurs“, cit. bei Crahay, a. a. O., S. 139.

Bereits von dem Kirchenvater Augustin wurde die Verwirklichung der terrena pax als Aufgabe eines christlichen Weltstaats hingestellt. Vgl. W. Schücking, a. a. O., S. 22.

auf der Grundlage kräftiger, patriotischer Gesinnung beruhen. Steht doch das wahre Weltbürgertum zum Staatsbürgertum durchaus nicht in einem Gegensatz. Jenes schließt dieses vielmehr ein [53]).

Die wirtschaftliche Aufgabe des Staates.

Als weitere Aufgabe liegt nach Thomas [54]) dem Staate die Herbeischaffung der ökonomischen Mittel ob. Er hat diejenigen wirtschaftlichen Bedingungen eines ersprießlichen Zusammenlebens zu gewähren, welche das Wohl der Gesamtheit erheischt [55]). Ja, die sittliche Aufgabe des Staates ist, meint der Aquinate [56]), ohne die materielle nicht möglich. Ebensowenig wie ein Kind ohne Muttermilch [57]) kann ein Staat, bezw. eine Stadt, ohne eine genügende Zufuhr von Lebensmitteln wachsen und florieren. Wie ist nun dieser wirtschaftlichen Aufgabe nachzukommen? Das geschieht zunächst dadurch, daß der Staat ein fruchtbares Gebiet besitzt und durch Ackerbau sich möglichst genügt, sodann durch Import seitens der Händler [58]).

Bevorzugung des Ackerbaus.

Den ersten Weg [59]) hält Thomas für den sichersten; er gibt

---

[53]) Th. Roosevelt betonte gerade in seiner Vorlesung an der Sorbonne am 23. April d. J. (Thema: „Über Bürgerpflichten in der Republik“), daß man erst dann ein guter Bürger sein könne, wenn man zuerst ein guter Patriot ist.

[54]) De reg. princ., I, 15: „Ad bonam unius hominis vitam duo requiruntur: unum principale, quod est operatio secundum virtutem . . ., aliud vero secundarium et quasi instrumentale, scilicet corporalium bonorum sufficientia, quorum usus sit necessarius ad actum virtutis.“

[55]) Dieser Punkt scheint mir wichtig, da es zur Zeit des Thomas keinen Weltmarkt gab. Die wirtschaftlichen Aufgaben fielen im Mittelalter auf dem flachen Lande den Grund-, bezw. Gutsherrn, in den Stadtgemeinden öffentlich-rechtlichen Verbänden, wie den Zünften, Innungen, Gilden usw., zu.

[56]) De reg. princ., I, 15: „Requiritur, ut per regentis industriam necessariornm ad bene vivendum adsit sufficiens copia“.

[57]) Ebenda II, 3: „Sicut natus infans non potest ali sine nutricis lacte nec ad incrementum perduci, sic civitas sine ciborum abundantia frequentiam populi habere non protest.“

[58]) Ebenda: „Duo tamen sunt modi, quibus alicui civitati protest affluentia rerum suppetere. Unus propter regionis fertilitatem abunde omnia producentem, quae humanae vitae requirit necessitas. Alius autem per mercatoris usum, ex quo ibidem necessaria vitae ex diversis partibus adducantur.“

[59]) Thomas steht hier offenbar unter dem Einflusse der Antike. Den

Handel und Verkehr.

ihm daher den Vorzug [60]). Sei es doch viel ehrenvoller für ein Staatswesen, seinen Bedarf aus eigenen Mitteln zu bestreiten als vom Ausland abhängig zu sein. Freilich darf man nach dem Scholastiker [61]) nicht ganz auf den Handel verzichten, denn es gibt kaum einen Ort, der die fremde Einfuhr entbehren könnte. Doch müsse man stets bedenken, daß dieser Import vor allem zu Kriegszeiten vielen Gefahren ausgesetzt sei. Selbst der Exporthandel ist notwendig, da an manchen Orten eine Überproduktion von Lebensmitteln sich findet. Im großen und ganzen tritt Thomas mitnichten für eine Förderung des Handels und Verkehrs ein. Am besten wird die kommerzielle Tätigkeit, meint er, zum Vorteile des ganzen bürgerlichen Lebens unterlassen [62]), insbesondere wegen der sittlichen Ge-

antiken Schriftstellern ist nämlich die Bevorzugung des Ackerbaues und die Verachtung des Handels gemeinschaftlich. Wenn auch der Großhandel, der vieles importiere, nicht allzusehr zu tadeln sei, so erscheint ihm doch der Handel allgemein als ein schmutziges Gewerbe. Vgl. besonders Ed. Meyer, „Die wirtschaftliche Entwicklung des Altertums" (Jena 1895), und Bücher, „Entstehung der Volkswirtschaft".

[60]) De reg. princ., II, 3: „Primus autem modus convenientior esse manifeste convincitur. Tando enim aliquid dignius est, quanto per se sufficientius invenitur, quia quod alio indiget, sufficiens esse monstratur. Sufficientiam autem plenius possidet civitas, cui circumiacens regio sufficiens est ad necessaria vitae quam illa, quae indiget ab aliis per mercationem accipere. Dignior enim est civitas, si abundantia rerum habeat ex territorio proprio quam si per mercatores abundet. Cum hoc etiam videtur securius."

[61]) Ebenda: „Melius est quod civitati victualium copia suppetat ex propriis agris quam quod civitas sit totaliter negotiationi exposita. Nec tamen negotiatores omnino a civitate oportet excludi, quia non de facili potest inveniri locus, qui sic omnibus vitae necessariis abundet, quod non indigeat aliquibus aliunde allatis; eorumque, quae in eodem loco superabundant, eodem modo redderetur multis damnosa copia, si per mercatorum officium ad alia loca transferri non possent. Unde oportet quod perfecta civitas moderate mercatoribus utatur.

[62]) Ebenda: „Est etiam hoc utilius ad conversationem civilem. Nam civitas, quae ad sui sustentationem mercationum multitudine indiget, necesse est, ut continuum extraneorum convictum patiatur. Extraneorum autem conversatio corrumpit plurimum civium mores, secundum Aristotelis doctrinam in sua Politica. Quia necesse est evenire, ut homines extranei aliis legibus et consuctudinibus enutriti in multis aliter agant quam sint civium mores et sic dum cives exemplo ad agenda similia provocantur, civilis conversatio perturbatur."

fahren, die sie, vor allem wenn mit Ausländern Handel getrieben wird, mit sich bringt. Die fremden Elemente, die an den Handelsorten zusammenkommen, wirken verderbend auf die öffentlichen Sitten. Aber auch von einem einheimischen Handel hält der Aquinate nicht viel. Wenn die Bürger [63]) selbst Kaufleute sind, so ergießt sich dann bald eine große Flutwelle von Lastern aller Art über die ganze Stadt, ja den ganzen Staat. Wer Handelsgeschäfte treibt, fängt bald an zu spekulieren. Man strebt nach Gewinn. Durch Erregung der Gewinnsucht schwindet die Ehrlichkeit. Alles wird käuflich. An Stelle des offenbar abnehmenden Altruismus taucht ein krasser Egoismus auf. Von der Pflege des Gemeinsinnes kann nicht mehr die Rede sein. Jegliches Streben nach Tugend hört auf. Kennt doch die Gewinnsucht keine Grenze.

Thomas ignoriert also völlig, daß ein Gut seinen Wert wirtschaftlich bereits dadurch erhöhen kann, daß es seinen Platz ändert. Die große Bedeutung der Handelswelt als Bindeglied zwischen Produzenten und Konsumenten weiß der Scholastiker durchaus nicht zu schätzen. Nur auf Grund einer solchen Unkenntnis vermag er die schwere Anklage auszusprechen, daß der Verdienst des Kaufmanns auf Betrug basiere.

Nicht minder gefährlich ist der Handel, meint Thomas Aquinas [64]), für die militärische Sicherheit, ja den inneren

[63]) Ebenda: „Rursus si cives ipsi mercationibus fuerint dediti, pandetur pluribus vitiis aditus. Nam cum negotiatorum studium maxime ad lucrum tendat, per negotiationis usum cupiditas in corde civium traducitur, ex quo provenit, ut in civitate omnia venalia fiant, et fide subtracta locus fraudibus aperitur publicoque non contempto proprio bono quisque deserviet deficietque virtutis studium, dum honor, virtutis praemium, omnibus deferetur. Unde necesse erit in tali civitate civilem conversationem corrumpi."

[64]) Ebenda: „Est etiam negotiationis usus contrarius quam plurimum exercitio militari. Negotiatores enim, dum umbram colunt, a laboribus vacant, et dum fruuntur deliciis, mollescunt animo et corpora redduntur debilia et ad labores militares inepta, unde secundum iura civilia negotiatio est militibus interdicta. Denique civitas illa solet esse magis pacifica, cuius populus rarius congregatur minusque intra urbis moenia residet. Ex frequenti enim hominum concursu datur occasio litibus et seditionibus

Frieden überhaupt. Die Kaufleute verweichlichen nämlich leicht und halten dann die kriegerischen Strapazen nicht mehr aus. Deshalb ist es den Soldaten gesetzlich verboten, Handelsgeschäfte zu treiben. Ferner, wenn in einer Stadt die Bevölkerung viel aus Kaufleuten besteht, liegt es in der Natur der Sache, daß die Bürger dann innerhalb des Stadtrayons wohnen. Größere Menschenansammlungen aber sind oft die Veranlassung zu Streit und Aufruhr und gefährden somit die innere Ordnung. Daher ist es schon nach der Doktrin des Stagiriten besser, daß die Bevölkerung außerhalb der Stadtmauern ihre Beschäftigung habe. Ja, dem Handel an und für sich inhäriert eine gewisse turpitudo [65]), wofern er nicht etwas Ehrbares oder Notwendiges erstrebt. Letzteres ist der Fall, wenn er dem Unterhalt der Familie des Handeltreibenden oder der Unterstützung dürftiger oder auch dem allgemeinen Wohle dient. Der Verdienst soll dann mäßig und der Arbeit entsprechend sein [66]). Nach dem Aquinaten ist eben der Zweck des Handels nicht der Gewinn, sondern die wirtschaftliche Bedarfsdeckung der Menschen. Dieselbe soll aber hauptsächlich durch einheimische Produktion — darauf namentlich beruht die thomistische Stadtwirtschaft — und höchstens aushilfsweise auf dem Wege des Handels erstrebt werden. Für den Austausch dürfe prinzipiell nur die Äquivalenz der Werte maßgebend sein [67]).

materia ministratur, unde secundum Aristotelis doctrinam utilius est quidem, quod populus extra civitates exerceatur quam quod intra civitatis moenia ingiter commoretur."

[65]) Summa theol. II^a II^{ae} qu. 77, art. 4: „Ides negotiatio, secundum se considerata, quandam turpitudinem habet, in quantum non importat de sui ratione finem honestum vel necessarium."

[66]) Ebenda: „Lucrum tamen, quod est negotiationis finis, etsi in sui ratione non importat aliquid honestum vel necessarium, nihil tamen importat in sui ratione irtiosum vel virtuti contrarium. Unde nihil prohibet lucrum ordinari ad aliquem finem necessarium vel etiam honestum; et sic negotiatio licita reddetur; sicut cum aliquis lucrum moderatum, quod negotiando quaerit, ordinat ad domus suae sustentationem, vel etiam ad subveniendum indigentibus, vel etiam cum aliquis negotiationi intendit propter publicam utilitatem . . . et lucrum expetit non quasi finem, sed quasi stipendium laboris."

[67]) Bei der Schilderung der üblen Folgen der Handelstätigkeit für das bürgerliche Leben hat der Aquinate offenbar im Auge den Handel,

Die Werttheorie.

Im Anschlusse an den Stagiriten betont Thomas, daß auf Grund der iustitia commutativa ein Vertrag stets nach der „aequalitas rei" abzuschließen sei. Der Tauschwert einer Ware, ausgedrückt in Geld, ist der Preis (pretium) [68]). Das pretium iustum läßt sich nicht mit mathematischer Genauigkeit, sondern bloß nach einer gewissen Schätzung bestimmen. Durch eine geringe Erhöhung oder Erniedrigung wird die Gleichheit der Sache nicht aufgehoben [69]). Wirtschaftliche Preisbestimmungsgründe sind das Angebot der Verkäufer und die Nachfrage der Käufer. Entscheidend ist speziell zunächst der Gebrauchswert (utilitas) des Gutes [70]). In Betracht kommt hauptsächlich das Bedürfnis nach einer Sache. Je mehr es sich geltend macht, um so größer wird ihr Preis sein [71]). Die Seltenheit eines Gutes ist von großer Bedeutung für die nationalökonomische Wertbestimmung. [72]) Auch die Art, die Quantität und die Qualität der Sache üben einen großen Einfluß aus [73]). Ebenfalls den Faktor „Arbeit" erwähnt der Aquinate. Doch ist jener nach ihm nicht, wie die Sozialisten annehmen, die ausschließliche Quelle jeglichen Tauschwerts. Es ist gestattet, meint Thomas, eine Sache teurer zu verkaufen als sie gekauft worden ist, wenn z. B. eine Verbesserung an ihr geschehen ist oder bei Veränderung der Preislage an verschiedenen Orten und in verschiedenen Zeiten oder mit Bezug auf

der zu seiner Zeit schon die Ursache des größten wirtschaftlichen Aufschwungs für viele Städte Italiens geworden war. Vgl. Hilgenrainer, a. a. O., S. 315 ff. Zugleich ist meines Erachtens hervorzuheben, daß nicht handeltreibende Juden allein, sondern auch die reichen christlichen Handelsgeschlechter Veranlassung zur Untergrabung von Treue und Ehrlichkeit gaben. Vgl. insbes. Stobbe, a. a. O., S. 233, Anm. 93, und Güdemann, a. a. O., II, S. 243 ff.

[68]) Summa theol. II^a II^{ae} qu. 77, art. 1.

[69]) Ebenda: „Iustum pretium rerum non est punctualiter determinatum, sed magis in quadam aestinatione consistit, ita quod modica additio non videatur tollere aequalitatem iustitiae."

[70]) Ebenda art. 3.

[71]) Comm. in Ethic. V, lect. 9: „Res differentes commensurantur per comparationem ad indigentiam.

[72]) „Modicum de istis (metallis) propter eorum raritatem valebat multum de aliis rebus."

[73]) Summa theol. II^a II^{ae} qu. 77, art. 2 c.

die Gefahr, die man läuft, wenn man sie von einem Orte zum anderen vermittelt. Auf den Tauschwert wirken nicht minder die Auslagen (expensae), die man hat machen müssen, um die Ware zu erlangen[74].

Das Geld.

Das Geld gilt dem Aquinaten als allgemeiner Wertmesser. Der Scholastiker meint das Metallgeld. Dasselbe hat nach Thomas, indem er auch hier dem Aristoteles folgt, manche Vorteile. Das Metall hat in sich bereits einen Wert wegen seiner edlen Substanz[75]. Abgesehen von ästhetischen Gesichtspunkten ist das Edelmetall praktisch von großem Nutzen. Ferner hat es gerade wegen seiner Seltenheit, leichter Übertragbarkeit, seiner Fungibilität und Stabilität einen besonderen Wert[76].

Das Zinsproblem und die Wucherfrage.

Während der Aquinate die Kommandite billigt, da bei derselben das Geld Eigentum des stillen Gesellschafters bleibt[77], verurteilt[78] er folgerichtig aus seiner Doktrin von der Äquivalenz der Werte heraus das Zinsnehmen aus dem Darlehn. Er beruft sich dabei nicht, wie seine Vorgänger in der Scholastik: Wilhelm von Paris, Alexander von Hales, Albertus Magnus bloß auf Stellen der Bibel. Des Thomas Hauptargumentation, wobei er sich so recht als Jünger des Aristoteles[79] erweist, lautet vielmehr folgendermaßen: Zins für ausgeliehenes Geld nehmen bedeutet soviel wie einen Preis für den Gebrauch nehmen; bei den Sachen, deren Benutzung nicht ihr Verbrauch ist, wie beim Hause, kann man zwischen dem usus und dem dominium unterscheiden; es wird dann von zwei Preisen gesprochen, dem einen für den Gebrauch selbst und dem anderen für das Eigentumsrecht. Nun aber gehört das Geld nach dem Aquinaten zu den Sachen, deren Gebrauch ihr Verbrauch ist. Bei dem Verbrauche aber z. B. von Wein, indem wir ihn trinken, oder von Getreide, wenn wir es zum Essen gebrauchen, kann der usus von dem dominium nicht getrennt werden. Somit ist es nicht möglich, zwei Preise hier anzunehmen. Es würde sonst etwas verkauft werden, was nicht da ist. So ist es auch mit dem Gelde. Jemand, der für ausgeliehenes Geld außer der restitutio noch Zins verlangt, verkauft eine nur einmal verkaufbare Sache zweimal; er bezieht also eine strafbare Handlung, denn er handelt gegen die iustitia. Allerdings per accidens kann der Bezug eines Zinses berechtigt sein, nämlich wegen des entstehenden Schadens (damnum emergens) und

---

[74] Comm. in Ethic. V, lect. 9: „Ut sit iusta commutatio, oportet, ut tanta calciamenta dentur pro uno domo quantum aedificator excedit coriarium in labore et in expensis."

[75] Summa theol. II^{a} II^{ae} qu. 77, art. 2.

[76] Ebenda, qu. 78, art. 1 c.; III Sent., dist. 37, art. 6 c.; De malo qu. 13, art. 4 c ad 15.

[77] Summa theol. II^{a} II^{ae} qu. 78, art. 2 ad 5: „Ille, qui committit pecuniam suam vel mercatori vel artifici per modum societatis cuiusdam, non transfert dominium pecuniae suae in illum, sed remanet eius."

[78] Ebenda, art. 1: „Accipere usuram pro pecunia mutuata est secundum se iniustum, quia venditur id quod non est; per quod manifeste inaequalitas constituitur, quae iustitiae contrariatur. Ad eius evidentiam sciendum est, quod quaedam res sunt, quarum usus est ipsarum rerum consumptio; sicut vinum consumimus eo utendo ad potum, et triticum eo utendo ad cibum. Unde in talibus non debet seorsum computari usus rei a re ipsa; sed cuicumque conceditur usus, ex hoc ipso conceditur res; et propter hoc in talibus per mutuum transfertur dominium. Si quis ergo seorsum vellet vendere vinum et vellet seorsum vendere usum vini, venderet eandem rem bis, vel venderet id quod non est; unde manifeste per iniustitiam peccaret. Et simili ratione iniustitiam committit qui mutuat vinum aut triticum, petens sibi dari duas recompensationes, unam quidem restitutionem aequalis rei, aliam vero pretium usus, quod usura dicitur. Quaedam vero sunt, quorum usus non est ipsa rei consumptio, sicut usus domus est inhabitatio, non autem dissipatio. Et ideo in talibus seorsum potest utrumque concedi ... Pecunia autem secundum Philosophum (in

5 Ethic., cap. 5 et in 1 Pol. cc. 5 et 6) principaliter est inventa ad commutationes faciendas; et ita proprius et principalis pecuniae usus est ipsius consumptio sive distractio, secundum quod in commutationes expenditur. Et propter hoc secundum se est illicitum pro usu pecuniae mutuatae accipere pretium, quod dicitur usura. Et sicut alia iniuste acquisita tenetur homo restituere, ita restituere benetur pecuniam, quam per usuram accepit."

[79] In Pol. I, 10 lehrt Aristoteles die Unfruchtbarkeit des Geldes. Wohl sieht er in ihm den allgemeinen Wertmesser, aber als mobiles Kapital, das einen Produktionsfaktor bildet, erscheint es ihm noch nicht. Der Stagirite ist deshalb gegen den Zinsenbezug. Der Name des Zinses (τόκος) bedeute soviel als Kind. Aristoteles fragt daher, ob das Geld denn auch Junge zeugen könne. Daß der griechische Weltweise zu solchen Ansichten kommen konnte, erklärt sich wohl daraus, daß die damaligen griechischen Staaten noch in den allerersten Stadien der Geldwirtschaft steckten.

des aufhörenden Gewinns (lucrum cessans)[80]. — Die thomistische Auffassung erklärt sich vor allem aus der Tatsache, daß die Zeit, in der der Aquinate lebte, nichts von der wertschaffenden Kraft des mobilen Kapitals wußte. Meistens nur aus Not wurden Darlehn gemacht. — Thomas ist daher auch durchaus gegen den Wucher. Denselben verwirft er gänzlich in seiner Antwort an die Herzogin von Brabant. Dieselbe hatte sich nämlich an ihn als an ihren Gewissensrat gewandt, damit er ihr einige auf die Behandlung der Israeliten bezügliche Fragen beantworte. U. a. heißt es dort: Da das Vermögen der Juden durch Wucher, also zu Unrecht erworben worden ist, so liegt dem Fürsten, der dasselbe konfisziert, die Restitutionspflicht ob[81], außer in dem Fall, daß es sich um solches Geld handelt, welches die Juden von ihm oder seinen Vorfahren auf illegalem Wege erlangt haben. Falls aber diejenigen, denen das Geld zurückerstattet werden soll, nicht mehr leben oder sonst unauffindbar sind, so muß es für fromme und gemeinnützige Zwecke[82], und zwar ad nutum episcopi gebraucht werden. Dafür darf das Staatsoberhaupt von vornherein von den Israeliten Geld erpressen. Auf die Frage, ob man einem Juden, der ein Vergehen begangen habe, eine Geldstrafe auferlegen dürfe, da er doch all sein Gut durch Zins oder Wucher erworben habe, antwortet der Aquinate, dies sei schon deshalb zulässig[83], weil sonst das Unrecht des Zinsenbezugs, bezw.

[80]) Summa theol. II^a II^{ae} qu. 78, art. 2 ad 1.

[81]) De reg. Iud.: „Cum ea, quae Iudaei per usuras ab aliis extorserunt, non possint licite retinere, consequens est, ut, si etiam vos acceperitis ab eis, non possetis licite retinere, nisi forsan essent talia, quae a vobis vel antecessoribus vestris hactenus extorsissent.“

[82]) Ebenda: Si quae vero habent, quae extorserunt ab aliis, haec ab eis exacta illis debetis restituere, quibus Iudaei restituere tenebantur. Unde si inveniuntur certae personae, a quibus extorserunt usuras, debet eis restitui, alioquin debet in pios usus ... vel etiam in communem utilitatem terrae, si necessitas immineat, vel exposcat communis utilitas, erogari, nec esset illicitum, si a Iudaeis exigeretis talia de novo, servata consuetudine praedecessorum vestrorum, hac intentione, ut in praedictos usus expenderentur.“

[83]) Ebenda: „Maiori poena puniendus Iudaeus vel quicunque alius usurarius quam aliquis alius, quanto pecunia, quae aufertur ei, minus ad

Wucherns noch Vorteil bringen würde. Das Strafgeld dürfe aber der Fürst nicht für sich behalten. Er hat es vielmehr zu den obenerwähnten Zwecken zu verwenden. Höchstens ist es erlaubt, um eines guten Zwecks willen, entweder im eigenen oder altruistischen Interesse Geld auf Zins zu entleihen. Freilich, meint der Aquinate, dürfe man niemand zu einer Sünde verleiten[84], dagegen sei es gestattet, sich der Sünde eines andern, die einmal begangen ist, zu etwas Gutem zu bedienen; so solle auch niemand sich dazu bestimmen lassen, Geld auf Zinsen auszuleihen; von demjenigen aber, der einmal Geldgeschäfte betreibe, sei es zulässig, ein zinsliches Darlehn aufzunehmen, eben um des guten Zwecks willen. — Erinnert nicht diese moraltheologische Auffassung des Thomas an die Lehre: „Finis sanctificat media?“ Es scheint mir, als ob der Aquinate das Verhalten der Kirche in der Wucherfrage zu rechtfertigen versuche. — Zur Arbeit, meint der Scholastiker[83], soll das Staatsoberhaupt die Juden zwingen, wie es ja in einigen Teilen Italiens geschehe, anstatt zu dulden, daß sie sich auf dem Wege des Wucherns bereichern.

Die Arbeit.

Als wichtiger Faktor des wirtschaftlichen Lebens erscheint dem Aquinaten die Arbeit. Der Mensch, sagt Thomas, muß arbeiten, um zu leben; erst durch Arbeit vermag er sich körperlich und geistig zu entwickeln[85]. Daher sei zu derselben

eum noscitur pertinere ... Pecunia autem poenae nomine ab usurariis ablata retineri non potest, sed in usus praedictos debet expendi, si nihil hebeant aliud quam usuras. Si vero dicatur, quod ex hoc principes terrarum damnificantur, hoc damnum sibi imputent, utpote ex negligentia eorum proveniens. Melius enim esset, ut Iudaeos loborare compellerent ad proprium victum lucrandum, sicut in partibus Italiae faciunt, quam quod otiosi viventes solis usuris ditentur et sic eorum domini suis reditibus defraudentur. Ita enim et per suam culpam principes defrauderentur reditibus propriis, si permitterent suos subditos ex solo latrocinis vel furto lucrari. Tenerentur ad restitutionem eius, quodcunque ab eis exigerent.“

[84]) II^a II^{ae} qu. 78, art. 4: „Nullo modo licet inducere aliquem ad mutuandum sub usuris; licet tamen ab eo, qui hoc paratus est facere et usuras exercet, mutuum accipere sub usuris propter aliquod bonum, quod est subventio suae necessitatis vel alterius“. Vgl. dazu art. 3.

[85]) Summa contra Gentiles, lib. III, cap. 135: Necessarium est secundum divinam ordinationem, ut corporales actiones exerceat et spirituales intendat.“

schon der erste Mensch im Paradies verpflichtet gewesen, freilich wäre sie nicht, wie heutzutage, beschwerlich, sondern angenehm gewesen [86]). Indem sich der Scholastiker auf paulinische Worte [87]) und die traditionelle Ethik stützt, meint er, daß die Arbeitspflicht einen dreifachen [88]) Zweck habe. Sie dient zur Beseitigung des Müßiggangs, zur Abtötung des Körpers und zur Herbeischaffung der notwendigen Lebensmittel. In der thomistischen Schrift „contra impugnantes“, c. 5, und in der

[86]) Sent. II, dist. 17, qu. 3, art. 2 ad 7: „Discendum, quod in statu innocentiae non fuisset agricultura laboriosa, sicut est in statu peccati, sed delectabilis ex consideratione divinae providentiae et naturalis virtutis. Vgl. Summa theol. I, qu. 190, art. 3 c.

[87]) Ephes. 4, 28; I. Thess. 4, 11; II. Thess. 3, 10.

[88]) Quaest. quodl., VII, art. 17: „Utrum operari manibus sit in praecepto? Respondeo dicendum quod indicium de unaquaque re sumendum est secundum finem, ad quem ordinatur. Labor autem manuum ad tria esse utilis invenitur: primo ad otium tollendum ..., secundo ad corpus domandum ... tertio ad quaerendum victum... Secundum autem quod ordinatur ad victum quaerendum, sic videtur esse in praecepto, nec solum in praecepto iuris positivi, sed etiam iuris naturalis. Sciendum tamen est, quod duplex est praeceptum legis naturalis: quoddam, quod ordinatur ad tollendum defectum unius singularis personae I. Mos. 2, 10 ..., quoddam vero est, quod ordinatur ad tollendum defectum totius speciei. I. Mos. I, 28. Hoc autem interest inter haec duo genera praeceptorum, quia primum praeceptum legis naturae quilibet tenetur singulariter observare, sed ad secundum praeceptum non tenetur quilibet singulariter. In his enim, quae pertinent ad speciem, omnes homines computandi sunt quasi unus homo: participatione enim speciei plures homines sunt unus homo, ut dicit Porphyrius in cap. de specie... In quantum labore manuum unius subvenitur necessitatibus aliorum, sic pertinet ad secundum genus naturalium praeceptorum, in quantum autem per hoc aliquis suis necessitatibus subvenit, pertinet ad primum genus, sicut praeceptum de comedendo. Praeceptum autem, quod ordinatur ad tollendum defectum corporalem, non obligat nisi defectu existent; unde si esset aliquis, qui posset vivere sine cibo, non obligaretur praecepto de comedendo. Sic ergo praeceptum de labore manuum non obligat aliquem singulariter, secundum quod ordinatur ad tollendum defectum aliquem communem aliquo modo neque secundum quod ordinatur ad tollendum proprium nisi defectu existente; et ideo qui habet, unde licite vivere possit, non tenetur manibus operari, qui autem non habet unde alias vivat, tenetur manibus laborare“. Thomas fügt hinzu: „Creviter, quod cunque officium homo agit, de quo licite possit acquirere victum, sub labore manuum comprehenditur.“

Summa theol. II^{a} II^{ae} qu. 187 art. 3 c., kommt als vierter Zweck nach Eph. 4, 28 das Almosengeben hinzu. Da das Arbeiten nicht nur nach positiv-göttlichem, sondern auch nach Naturrecht geboten ist, betrifft sie nach Thomas das genus humanum als solches. Sind doch die Menschen auf eine gegenseitige Unterstützung angewiesen, unmöglich kann ein Mensch allein sich in allem genügen. Notwendig ist also die Arbeitsteilung. Durch dieselbe aber wird es auch möglich, daß ein Teil der Menschheit keine körperliche Arbeit zu leisten braucht, vielmehr auf Grund geistiger Tätigkeit erwirbt. Die Arbeitsteilung faßt der Aquinate mitnichten wie Adam Smith auf. Der Scholastiker hat die Berufsteilung im Auge. Entspricht es doch bereits den verschiedenen Neigungen der Menschen, diesen oder jenen Beruf zu wählen [89]). Thomas ist auch der Ansicht, daß die göttliche Vorsehung selbst die Stände so verteilte, daß nichts von dem zum Leben Erforderlichen fehlte [90]). Die Berufsarbeit ist somit ein Gottesdienst. Es ist hervorzuheben, daß der Aquinate hier wesentlich von dem Stagiriten abweicht. Während nämlich nach diesem der Erwerb auf Grund höherer, d. h. geistiger Beschäftigung seinen Grund in unsittlichen Motiven hat, ja auch jede körperliche Tätigkeit, da das „Haus“ (οἰκία) genug Sklaven — unter „servi“ versteht Thomas im Gegensatz zu ihm bisweilen auch die Dienstboten — zur Verrichtung der nötigen materiellen Arbeiten hatte, Sklavenwerk und infolgedessen eines freien Staatsbürgers unwürdig ist [91]), erscheint dem Scholastiker die körperliche Tätigkeit als „officium“, als Amt [92]), wenn er auch die geistige Beschäftigung für edler hält als die mechanische [93]). Was die körperlichen Arbeiten angeht, so glaubt Thomas auch [94]),

[89]) Quaest. quodl., VII, art. 7 c.

[90]) Ebenda.

[91]) Pol. V, 2, 1—2. 1337^{b}, 8—21.

[92]) Vgl. Quaest. quodl., VII, art. 17, oben, wo der Begriff „officium“ sich findet. Wir müssen hier bedenken, daß die gewerbliche Arbeit im mittelalterlichen städtischen Handwerk bereits zu Ansehen gelangt war.

[93]) Quest. quodl., VII, art. 17, obiect. 5: „Praeterea, usus liberalium artium nobilior est quam mechanicarum.“

[94]) Summa theol. II. I. qu. 57, art. 3 ad 3: „Quicunque ad huius modi opera rationis habitus speculativi ordinantur, dicuntur per quandam

daß sie deshalb „opera servilia“ heißen, weil der Leib der Sklave der Seele ist. Indem er dem Stagiriten folgt, meint der Aquinate, daß die „freien Künste“ lediglich um ihrer selbst willen erstrebt werden, dagegen die „Sklavenwerke“ zu etwas anderem dienen[95]. Zudem können die Menschen zu den „artes liberales“ nicht gezwungen werden, während die „opera servilia“ erzwingbar seien[96]. Wenn auch bei Thomas körperliche Arbeiten Sklavenwerk genannt werden, weil sie faktisch von Sklaven ausgeführt worden, so ist dabei zu bedenken, daß zu den „servi“, wie aus dem Zusammenhang sich ergibt[97], auch die Dienstboten gehören. Im De reg., II, 3, zieht der Aquinate den Ackerbau dem Handel zwar vor, allein im Kommentar zur Politik des Aristoteles II, lect. 3 u. 4[98], spricht er geringschätzig von der Arbeit des Bauers. Mir scheint jedoch, daß letztere Stelle eher die aristotelische[99] als die thomistische Ansicht wiedergibt. Falls es aber die eigene Meinung des Thomas ist, so dürfte der Grund darin zu suchen sein, daß die Bauern im 13. Jahrhundert, wenigstens in Italien verarmt

---

similitudinem artes, sc. liberales, ad differentiam illarum artium, quae ordinantur ad opera per corpus exercita, quae sunt quodam modo serviles, in quantum corpus serviliter subditur animae, et homo secundum animam est libera.“

[95]) Comm. in Metaphys., I, lect. 3: „Servi enim dominorum sunt et propter dominos operantur et iis acquirunt, quidquid acquirunt; liberi autem homines sunt sui ipsorum, utpote sibi acquirenter et operantes. Sola autem haec scientia est propter se scientia speculativa, ergo ipsa sola est libera inter scientias... Solum hoc genus scientiarum propter se ipsum quaeritur; unde et illae solae artes liberales dicuntur, quae ad sciendum ordinantur, illae vero quae ordinantur ad aliquam utilitatem per actionem habendam, dicuntur mechanicae sive serviles.“ Vgl. IIª IIªᵉ qu. 132, art. 4 ad 3: „Opera servilia secundum hoc dicuntur opera corporalia, in quibus homo alteri servit.“

[96]) Ebenda: „Opus autem servile est opus corporale; nam opus liberum est animae, sicut intellegere et huiusmodi, ad quod opus homo constringi non potest.“

[97]) Sent. III, dist. 37 art. 5, qu. 2, ad 2.

[98]) Comm. z. Pol. III, lect. 3: ... agricolis et aliis infimae conditionis hominibus ... und 4: „Maiores maioribus negotiis, minores autem agriculturae intendere oporteret.“

[99]) Vgl. Pol. 1262ª 40 ff. u. 1263ª 8—14.

Das Handwerk.

waren und wesentlich von den Ständen abhingen. Was die Handarbeiter betrifft, unterscheidet der Scholastiker[100] zwischen Lohnarbeitern (mercennarii, viles) und Handwerksmeistern (artifices), und er ist der Ansicht, daß die ersteren, allerdings auch bloß diese, nicht, wie Aristoteles will, auch die Handwerksmeister, staatsrechtlich mitnichten vollberechtigte Bürger sein dürfen. Aber ebenfalls diese Gedanken halte ich für spezifische Gedanken des Stagiriten, der ja nicht sehen konnte, daß die demokratische Verfassung Athens den Handwerkern überhaupt das Bürgerrecht verliehe, da sie in jeder Hinsicht Sklaven seien[101]. Das Handwerk erscheint dem Thomas bereits von der Hauswirtschaft gesondert. Von jenem lebt der magister artis mechanicae[102]. Nach dem Aquinaten ist es Pflicht der Behörde, jedem Handwerker seinen Platz anzuweisen innerhalb der Stadt, die ja in der notwendigen wirtschaftlichen Arbeitsteilung im Staate, der vollkommeneren Gesellschaft, eine relativ vollkommene Wirtschaftseinheit bildet[103], indem es zu ihrem Wesen gehört, daß sie alles enthalte, was zum Leben der in ihr wohnenden Menschen notwendig und genügend ist. Ja, wie die Obrigkeit für eine geeignete Lage der Kirchen und des Gerichtsgebäudes zu sorgen hat, so soll sie auch jedem einzelnen Gewerbe, hier z. B. dem Schmiedehandwerk, dort der Weberei usw., einen Platz für entsprechende Wohn- und Werk-

---

[100]) Comm. z. Pol. III, lect. 4: „Dicit ergo primo, quod circa civem adhuc remanet quaedam dubitatio: utrum sc. ille solus sit civis, qui potest communicare in principatu civitatis an etiam viles artifices sint ponendi cives, quibus non contingit communicare in principatu. Et obiicit ad utramque partem: quia si mercennarii dicuntur cives, ad quos nihil pertinet de civitatibus, sequitur, quod virtus, quam diximus esse boni civis, ut sc. possit bene principari et subiici, non pertineat ad omnem civem... Artifices et mansionem in civitate habent et in civitate sunt nati, non advenientes aliunde.“ Und etwas weiter lesen wir: „Mercennarii quidem non possunt esse cives ... artifices possunt esse cives.“

[101]) Pol. I, 5, 10. 1260ª 39 ff., III, 3, 3. 1278ª 11—13.

[102]) Quodl. VII, qu. 17 c.

[103]) De reg. princ., I, 1. Die italienischen Stadtstaaten haben offenbar den Aquinaten in seiner Anschauung beeinflußt. Vgl. Maurenbrecher, a. a. O., S. 50.

Der Lohn.

stätten bestimmen[104]), wie auch die Bauern in diesem Stadtstaat vertreten[105]) sind[106]). Heißt es doch im 5. Buch der Ethik, daß der Staat durch das Gleichgewicht der verschiedenen Klassen der Bevölkerung erhalten wird. Was die Lohnfrage betrifft, so weist Thomas darauf hin, daß dieselbe durch die obrigkeitliche Preistaxe und die Ortsgewohnheit praktisch entschieden wird. Betreffs der Warenmaße lesen wir[107]): Aufgabe der Stadtverwaltung ist es, an dem betreffenden Orte Maß und Gewicht der Waren zu bestimmen; dabei müssen der Ort und die Ware berücksichtigt werden. Handelte es sich doch zu Thomas' Zeiten nicht um Sicherung eines menschenwürdigen Daseins des Proletariats — einen Arbeiterstand in unserem Sinne kannte man damals nicht —, also nicht um den Minimallohn, sondern in Frage kam der Schutz der Konsumenten, mithin der Maximallohn. Im Laufe des 13. Jahrhunderts wurde die Arbeit immer produktiver. Manche Industriezweige waren bereits selbständig geworden. Zur Verhütung von Monopolen verlangt daher der Aquinate eine Festsetzung bestimmter Preise.

Steuern.

Wichtig für die Staatswirtschaft ist die Frage nach dem Rechte der regierenden Fürsten, Steuern von ihren Untertanen zu erheben. Die Herrscher haben nach dem Aquinaten das Gemeinwohl zu fördern. Deshalb ist es nicht mehr als recht,

---

[104]) De reg. princ., I, 13: „Si autem institutioni civitatis opera datur, providere oportet, quis locus sit sacris, quis iuri reddendo, quis artificibus singulis deputandus. Ulterius autem oportet homines congregare, qui sunt congruis locis secundum sua officia deputandi."

[105]) Summa theol. qu. 108, art. 2 c.

[106]) Auf Thomas wirkte hier das blühende Städtewesen mit seinen Zünften und Gilden, das sich gerade zur Zeit des Aquinaten in Italien immer mehr ausbreitete. Es fragt sich, ob wir nicht auch, wie Gumplowicz, a. a. O., 52, meint, „eine Reminiszenz an die historische Tatsache haben, daß die herrschenden Klassen im Altertum (Ägypten) und Mittelalter den einzelnen Gemeinden des unterjochten Landes einzelne wirtschaftliche Funktionen zuwiesen".

[107]) II^a II^{ae} qu. 77. art. 2 ad 2: „In unoquoque loco ad rectores civitatis pertinet determinare quae sint iustae mensurae rerum venalium, pensatis conditionibus locorum et rerum. Et ideo has mensuras publica auctoritate vel consuetudine institutas praeterire non licet."

daß sie von den öffentlichen Mitteln leben und ordentliche Einnahmen haben[108]). So darf die Staatsgewalt ob communem populi utilitatem Steuern auferlegen. Falls diese nicht ausreichen, sind sie sogar berechtigt, mäßige außerordentliche Steuern[109]) einzuführen. Manche Auflagen sind durch eine Zwangslage gerechtfertigt. Andere Steuern sieht der Scholastiker als ungerechte Erpressungen an. Zwangsbeitreibung ist den Fürsten erlaubt[110]). Nie darf aber das Motiv Habsucht sein. Auch dürfen die Ausgaben nicht durch die Schuld der Herrscher zugenommen haben[111]). Als Kriterium soll immer das Staatswohl gelten. Was diesem Rechtsgrund entgegenerhoben wird, ist Raub[111a]). Dieser liegt insbesondere vor, wenn der Fürst nicht für den Nutzen des Volkes ein offenes

---

[108]) De reg. Iud.: „Principes terrarum sunt a Deo instituti, non quidem ut propria lucra quaerant, sed ut communem populi utilitatem procurent... Contingit tamen aliquando, quod principes non habent sufficientes reditus ad custodiam terrae et ad alia, quae imminent rationabiliter principibus expetenda; et in tali casu iustum est, ut subditi exhibeant, unde possit communis eorum utilitas procurari." Summa theol. II^a II^{ae} qu. 87, art. 1: „Quod enim eis, qui divino cultui ministrabunt ad salutem populi totius, populus necessaria victus ministret, ratio naturalis dictat, sicut et his, qui communi utilitati invigilant, sc. principibus et militibus et aliis huiuscemodi stipendia victus debentur a populo."

[109]) Ebenda: „Unde princeps, qui militat utilitati communi, potest de communibus vivere et communia negotia procurare, vel per reditus deputatos vel, si huiusmodi desint aut sufficientes non fuerint, per ea, quae a singulis colliguntur. Et similis ratio esse videtur, si aliquis casus emergat de novo, in quo oportet plura expendere pro utilitate communi, vel pro honesto statu principis conservando, ad quae non sufficiunt reditus proprii vel exactiones consuetae, puta si hostes terram invadant, vel aliquis similis casus emergat; tunc enim et praeter solitas exactiones possent licite terratum principes a suis subditis aliqua exigere pro utilitate communi."

[110]) II^a II^{ae} qu. 66: „Si principes a subditis exigant, quod eis secundum iustitiam debetur propter bonum commune conservandum, etiamsi violentia adhibeatur, non est rapina."

[111]) De reg. Iud.: „Si vero velint exigere ultra id, quod est institutum, pro sola libidine habendi aut propter inordinatas et immoderatas expensas, hoc eis omnino non licet... Sunt enim quasi stipendia principum eorum reditus, quibus debent esse contenti, ut ultra non exigant, nisi secundum rationem praedictam, et si utilitas est communis."

[111a]) Summa theol. II^a II^{ae} qu. 66, art. 8 c.

Auge hat oder sein eigenes Wohl erstrebt oder mehr verlangt, als das Gesetz bestimmt[111b]). Der Übervölkerung soll, wie Thomas meint[112]), durch sittliche Maßregeln vorgebeugt werden[113]).

Die Übervölkerung.

Die wirtschaftlichen Anschauungen des Aquinaten muß man aus dem Geiste seiner Zeit heraus beurteilen. Damals aber kannte man ebensowenig wie im Altertum ein selbständiges, geschlossenes Wirtschaftssystem. Erschienen doch die ökonomischen Phänomene einfach — es herrschte im 13. Jahrhundert noch überwiegend die Naturalwirtschaft —. Zudem glaubte man, daß die wirtschaftlichen Probleme ethische seien. Beachten wir nun, daß die nationalökonomischen Fragen von Thomas[113]) meist im Zusammenhang mit der Moraltheologie behandelt werden, so wird es klar, warum er die sittliche Berechtigung des Handels, ja des Gelderwerbes überhaupt wie auch die Unrechtmäßigkeit des Zinses u. dergl. erörtert. Dies wird um so mehr verständlich, wenn wir an die christliche Lehre von der selbstlosen Liebe denken, die ein jeder dem Nächsten schuldig ist. War es doch mittelalterliche soziale Anschauung, daß niemand suchen sollte, allein von demjenigen zu leben, wovon zwei oder mehr leben können. Von den Vorläufern der

[111b]) Ebenda: II^{a} II^{ae} qu. 102, art. 2 ad 3.

[112]) Auf Thomas von Aquino fußend schreibt Leo XIII. in seiner Enzyklika „Rerum Novarum“: „Ad bene constitutam civitatem suppeditatio quoque pertinet corporis atque externorum, quorum usus est necessarius ad actum virtutis.“ Biederlack, a. a. O., S. 154. der den Inhalt der Enzyklika „Rerum novarum“ wiedergibt, hat die Worte: „Jedermann muß bei seiner wirtschaftlichen Tätigkeit soweit sich mäßigen und zurückhalten, daß er die sittlichen Pflichten, welche ihm anderen gegenüber obliegen, nicht vernachlässigt. Er darf nicht so wirtschaftlich tätig sein, daß er die schuldige Rücksicht auf das Seelenheil anderer außer acht läßt. Kann er den Erwerb größerer zeitlicher Güter nicht bewirken, ohne anderen eine nächste Gelegenheit oder große Gefahren zu Sünden oder vielen eine einigermaßen entferntere Gelegenheit zu verursachen, so tritt für ihn die Pflicht ein, sich dieses Erwerbes zu enthalten. Kann er ohne übergroße Schwierigkeiten positiv zur Hebung des religiösen und sittlichen Lebens anderer beitragen, so muß er auch das tun.“

[113]) Die nationalökonomischen Ansichten des Thomas Aquinas dominierten sogar noch in der Reformationszeit. Huldigte nicht Luther selbst den wirtschaftlichen Lehren des princeps scolasticorum?

Scholastik ist der Aquinate wirtschaftlich wenig angeregt worden, da sie, wie Ch. Jourdain[114]) auseinandergesetzt hat, für nationalökonomische Probleme kein Interesse zeigen. Thomas hat sich dagegen, wie wir gesehen haben, vielfach von dem Stagiriten beeinflussen lassen. — Für unsere Zeit jedoch ist die thomistische wirtschaftliche Auffassung ein überwundener Standpunkt, zumal da vor allem Industrie und Handel durch die Erfindung der Dampfkraft, die Vervollkommnung der Maschinentechnik und andere Einrichtungen aufs höchste beeinflußt worden sind und der Verkehr leichter und billiger geworden ist, somit die moderne Wirtschaft nicht bloß Eigenproduktion, auch nicht nur Konsumentenproduktion, sondern zum großen Stück Volks-, ja gar bereits Weltwirtschaft ist. Der Aquinate kennt eigentlich nicht einmal den Begriff der Volkswirtschaft, wenn er auch vielleicht im De reg. princ., I, 1 („civitas“ vel „provincia“) oder ebenda I, 13 („regnum“), gefunden werden könnte. In erster Linie aber verbietet dem Thomas sein christlich-mittelalterliches Denken ein vom Sittengesetz emanzipiertes, selbständiges, modernes nationalökonomisches Ideal anzuerkennen. Wie anders als die des Scholastikers lauten die Worte des Verfassers der modernen „Ideale der Sozialpolitik“: „Nicht das Sittliche darf die Schranke sein, innerhalb deren gewirtschaftet wird, sondern umgekehrt, die wirtschaftliche Notdurft bildet die Schranke, innerhalb deren das Sittliche verwirklicht wird“[115]). Heute sind wir in der Wissenschaft ebenfalls weit entfernt, wirtschaftliche Doktrinen rein apriori aus Abstraktionen zu konstruieren und deduktiv von allgemein philosophischen und christlich-ethischen Axiomen abzuleiten, wie der Aquinate tut, wenn er meint, dass im wirtschaftlichen Streben der Menschen der oberste Zweck in gleicher Weise dominiert wie in der Wissenschaft die obersten Denkprinzipien[116]). Ich bin vielmehr der Ansicht, daß man

[114]) „Mémoires sur les commencements de l'économie politiques dans les écoles du moyen âge“, a. a. O., S. 3 ff.

[115]) Sombart, S. 36.

[116]) Summa theol. I^{a} II^{ae} qu. 57, art. 4: „In humanis actibus se habent fines sicut principia in speculativis, ut dicitur in VII Ethic. cap. 8. Perfectio autem et rectitudo actionis in speculativis dependet ex principiis,

das Wirtschaftsleben wesentlich als das Erzeugnis bestimmter historischer Voraussetzungen auffassen muß[117]. Der überwiegend deduktiven (idealistischen) Methode ist die vorwiegend induktive (realistische) entgegenzusetzen. In erster Linie soll die Verschiedenheit der konkreten Zustände nach Ort und Zeit berücksichtigt werden. Dadurch huldigen wir aber dem Relativitätsprinzip. Keine Frage kann danach absolut für alle Zeiten und für alle Orte gelöst werden.

Grundlagen der Wirtschaft: Das Privateigentum.

Als Hauptgrundlage der thomistischen Wirtschaft erscheint das Privateigentum. Darüber, wie der Aquinate das Privateigentum auffaßt, ist zwischen katholischen und protestantischen Gelehrten ein ziemlich heftiger Streit geführt worden. Unter den letzteren hat zuerst Uhlhorn[118]) die thomistische Eigentumslehre als eine kommunistische hingestellt.

---

et ideo ad prudentiam, quae est recta ratio agibilium, requiritur, ut homo sit bene dispositus circa fines."

[117]) Zu vgl.: von Schmoller, „Über einige Grundfragen des Rechts und der Volkswirtschaft", Jahrb. f. Nat. u. Stat., Bd. XXIII u. XXIV, 1874—75; derselbe, „Zur Methodologie der Staats- u. Sozialwissenschaften", Jahrb. f. Ges. u. Verw., Bd. VII, 1884; derselbe, Art. „Volkswirtschaftslehre", H. d. St., Bd. VI, 1894; derselbe, „Wechselnde Theorien und feststehende Wahrheiten im Gebiete der Staats- und Sozialwissenschaften" (Rektoratsrede), 1897; Ad. Wagner, „Grundlegung der politischen Ökon.", 3. Aufl., Bd. I, S. 54 ff., 1892; F. J. Neumann, „Naturgesetz und Wirtschaftsgesetz", Zeitschr. f. Staatsw., Bd. XLVIII, 1892; derselbe, „Wirtschaftliche Gesetze nach früherer und jetziger Auffassung", Jahrb. f. Nat. u. Stat., III, Bd. XVI, 1898; von Philippovich, „Über Aufgabe und Methode der politischen Ökonomie", 1886; G. Jellinek, a. a. O., „Die Methodik der Staatslehre", S. 24 ff.; John, „Zur Methode der heutigen Sozialwissenschaft" (Wiener Zeitschr. f. Volksw.), 1892; von Gans-Ludassy, „System der ökonomischen Methodologie", 1893; Dietzel, „Beiträge zur Methodik der Wirtschaftswissenschaft", Jahrb. f. Nat. u. Stat., Bd. IX, 1884; Cossa, „Introduzione allo studio dell' economia politica", 3 ed., 1892; Cairnes, „The character and logical method of political economy", 2. Aufl. 1875; K. Menger, „Untersuchungen über die Methode der Sozialwissenschaften", 1883; Hasbach, „Ein Beitrag zur Methodologie der Wirtschaftswissenschaft", Jahrb. f. Ges. u. Verw., Bd. IX, 1885.

[118]) „Vorstudien zu einer Geschichte der Liebestätigkeit im Mittelalter" (Zeitschr. f. Kirchengesch., IV [1881], S. 52—64).

A. Ritschl[119]) äußert sich in seiner bekannten Jubiläumsrede über die Lehre des Scholastikers folgendermaßen: „Thomas spricht nirgendwo direkt aus, daß der Staat nach natürlichem Rechte auf Gütergemeinschaft angewiesen wäre. Aber seine, das Privateigentum betreffenden Sätze sind so gefaßt, daß sie jenen Zustand als die Norm unter den Menschen voraussetzen." Um Ritschls Behauptungen zu widerlegen, hat von Hertling[120]) die schon oben erwähnte Gegenschrift verfaßt, in der er nachzuweisen sucht, daß Thomas und die katholische Kirche überhaupt vielmehr das Privateigentum verteidigt und als das Natürliche behauptet. Walter lehrt sogar, daß nach dem Aquinaten gerade das Privateigentum ein Postulat des Naturrechts sei. Dieser Anschauung huldigen auch Cathrein, Schaub, Schneider, Schwalme, Deploige, Didiot. Die evangelischen Gegner hingegen bleiben bei ihrer Auffassung von der kommunistischen Eigentumslehre des Thomas, so vor allem Gottschick[121]) und Wendt[122]). Nach J. Werner[123]) besteht betreffs der Eigentumsfrage ein Gegensatz zwischen dem Aquinaten und Leo XIII. Mir scheint Thomas aus seinen verschiedenen gelegentlichen Bemerkungen das Privateigentum zu verteidigen, ohne freilich ausdrücklich den Kommunismus zu bekämpfen.

In seiner Doktrin über das Eigentum folgt der Scholastiker vielfach dem Aristoteles. Manche Gedanken des griechischen Philosophen hat er verchristlicht. Als Voraussetzung gilt dem Thomas, daß die äußeren Güter überhaupt nur für die Menschen da seien und diese über jene zu verfügen haben[124]). In der Frage, ob auch der einzelne besitzen dürfe, unterscheidet er einerseits zwischen der Verwaltung und Bewirtschaftung der

---

[119]) A. a. O., S. 56.

[120]) S. 9—21).

[121]) Theol. Lit. Zeit., III, 1888, 407—410.

[122]) Wendt, „Das Eigentum nach christlicher Beurteilung", Göttingen 1897, S. 17.

[123]) „Soziales Christentum", Dessau 1895, S. 5.

[124]) Summa theol. IIa IIae qu. 66, art. 1c: Despondeo dicendum, quod res exterior potest dupliciter considerari: uno modo quantum ad eius naturam, quae non subiacet humanae potestati, sed solum divinae, cui

materiellen Güter, ihrem Gebrauch und ihrer Konsumtion andererseits[125]). Während die Nutzung eine gemeinsame sein soll, ist es, was die Besorgung und Bewirtschaftung angeht, notwendig, daß die irdischen Güter Eigentum der einzelnen seien. Gerade dadurch, daß Thomas den Kommunismus der Konsumtion allgemein rechtfertigt, der speziell darin besteht, daß man die Güter den Bedürftigen zur Nutzung mitteilt, ist er in den Verdacht gekommen, ein Kommunist zu sein. Jedoch verwirft er hier bloß, wie ich glaube, den strengen römischrechtlichen Begriff des Eigentums als eines in sich unbeschränkten Verfügungsrechts über eine Sache. Indem der Aquinate sich auf den Stagiriten stützt[126]) [127]), begründet er die Rechtmäßigkeit des Privateigentums damit, daß es ein Reiz

---

omnia ad nutum oboediunt; alio modo quantum ad usum ipsius rei, et sic habet homo naturale dominium exteriorum rerum, quia per rationem et voluntatem potest uti rebus exterioribus ad suam utilitatem, quasi propter se factis; semper enim imperfectiora sunt propter perfectiora, ut supra habium est. Ex hac ratione Philosophus probat, quod possessio rerum exteriorum est homini naturalis. Hoc autem naturale dominium super ceteras creaturas‘ quod competit homini secundum rationem, in qua imago Dei consistit, manifestatur in ipsa hominis creatione (1. Mos. 1, 26). Vgl. Summa contra Gent., III, 22.

[125]) Ebenda, art. 2: „Circa rem exteriorem duo competunt homini: quorum unum est potestas procurandi et dispensandi; et quantum ad hoc licitum est quod homo propria possideat . . . Aliud vero, quod competit homini circa res exteriores, est usus ipsarum; et quantum ad hoc non debet homo habere res exteriores ut proprias, sed ut communes, ut sc. de facili aliquis eas communicet in necessitate aliorum.“

[126]) Pol. II, 1, 10. 1261^b, 33—38; ferner II, 2, 4. 1263^a, 22—30, auch 5. 1263^a, 37—40; IV, 9, 6. 1329^b, 41 ff.

[127]) Summa theol. II^a II^{ae} qu. 66, art. 2: Est etiam (propria possidere) necessarium ad humanam vitam propter tria: primo quidem, quia magis sollicitus est unusquisque ad procurandum aliquid, quod sibi soli competit, quam id quod est commune omnium vel multorum, quia unusquisque laborem fugiens relinquit alteri id quod pertinet ad commune, sicut accidit in multitudine ministrorum; alio modo, quia ordinatius res humanae tractantur, si singulis imminet propria cura alicuius rei procurandae; esset autem confusio, si quilibet indistincto quaelibet procuraret: tertio, quia per hoc magis pacificus status hominum conservatur, dum unusquisque re sua contentus est. Unde videmus quod inter eos, qui communiter et ex indiviso aliquid possident, frequentius iurgia oriuntur.“

zur Arbeit sowie eine Bürgschaft für ein friedlicheres Zusammenleben wie auch die Garantie einer besseren Bewirtschaftung sei. Außer diesen mehr sozialen Motiven nimmt der Scholastiker[128]) noch die ethischen Gründe des Aristoteles[129]) auf: Der Mensch habe seine Freude am eingenen Besitz; durch denselben, werde ihm außerdem die Möglichkeit gegeben, seinen Freunden eine Wohltat zu erweisen. Auch allgemein philosophische und christliche Motive führt Thomas an: So hält er die äußeren Güter für eine Bedingung der irdischen Glückseligkeit[130]); Geld, ja materielle Güter überhaupt dienen als Mittel zur Freigebigkeit[131]); irdische Güter brauche man, um die Kinder erziehen und die Familie erhalten zu können[132]); der einzelne müsse auch Eigentum erwerben, um imstande zu sein, Almosen zu geben[133]).

Dem Einwand[134]) gegenüber, nach Naturrecht sei alles gemeinsam, hebt der Aquinate hervor, daß die materiellen Güter zwar lediglich zur Erhaltung der Gesamtheit als solcher notwendig seien, nicht aber in dem Sinne, daß der einzelne nicht besitzen dürfe; mitnichten werde der Kommunismus, wenn er

---

[128]) Comm. in Pol., II, lect. 4: „Et dicit, quod non potest de facili enarrari, quantum sit delectabile reputare aliquid esse sibi proprium. Venit enim haec delectatio ex hoc, quod homo amat se ipsum; propter hoc enim vult sibi bona. Nec hoc est vanum, quod aliquis habet amicitiam ad se ipsum; sed naturale est“, und ebenda: „Et dicit quod valde delectabile est, quod homo donet vel auxilium ferat vel amicis vel extraneis vel quibuscunque aliis; quod quidem fit per hoc. quod homo habet propriam possessionem.“

[129]) Pol. II, 2. 6. 7, 9. 1263^a. 40 ff.; ^{b}27—29.

[130]) Summa theol. II. II. qu. 4. art. 7c.

[131] II^a II^{ae} qu. 17, art. 3c.

[132]) Summa contra Gent., III, 127; Sent. IV. dist. 33, qu. 2, art. 1c.: „Respondeo dicendum quod matrimonium ex institutione naturae ordinatur ad educationem prolis, non solum per aliquod tempus, sed per totam vitam prolis. Unde de lege naturae est, quod parentes filiis thesaurizent et filiis parentum heredes sint.“

[133]) II^a II^{ae} qu. 187, art. 3c.

[134]) Summa theol. II^a II^{ae} qu. 66, art. 2, obiecta: „Videtur, quod non liceat alicui rem aliquam quasi propriam possidere. Omne enim, quod est contra ius naturale, est illicitum. Sed secundum ius naturale omnia sunt communia; cui quidem communitati contrariatur proprietas possessionum. Ergo illicitum est quilibet homini appropriare sibi aliquam rem exteriorem.“

auch mit dem Stand der Unschuld im Paradies vereinbar gewesen wäre[135]), weil hier infolge der Vollkommenheit der Menschen überhaupt kein Zwiespalt entstehen konnte, mit dem gefallenen Zustand der Menschheit durchaus inkompatibel. Ja, bei dem wirklichen Bestand der menschlichen Gesellschaft, meint Thomas[135a]), vermöge das wirtschaftliche und soziale Leben sich nur auf dem Grunde des Privateigentums zu entfalten[135a]). Die Gütergemeinschaft wird zwar von jenem auf das natürliche Recht zurückgeführt, nicht jedoch so, als ob dasselbe vorschriebe, daß alles im Gemeinbesitze zu verbleiben habe und niemand etwas als Privatbesitz ansehen dürfe[136]). Das Privateigentum ist nach dem Scholastiker gar nicht gegen das natürliche Recht, sondern eine Ergänzung desselben, eine „adinventio rationis humanae". Es besteht zu Recht, und zwar iure gentium, und Aristoteles und den römischen Juristen folgend versteht der Aquinate unter jenem notwendige Schlußfolgerungen[137]) („conclusiones"), die aus dem reinen Naturrecht mit Rücksicht

[135]) Ebenda: I. II, qu. 98, art. 1 ad 3: „Dicendum quod in statu isto multiplicatis dominis necesse est fieri divisionem possessionum, quia communitas possessionis est occasio discordiae, ut Philosophus dicit. Sed in statu innocentiae voluntates hominum sic ordinatae erant, quod absque omni periculo discordiae communiter usi fuissent, secundum quod unicuique eorum competeret rebus, quae eorum dominio subdebantur, cum hoc etiam modo apud multos bonos viros observetur."

[135a]) II^{a} II^{ae} qu. 57, art. 3: „Si iste ager consideretur absolute, non habet unde magis sit huius quam illius, sed si consideretur per respectum ad opportunitatem colendi et ad pacificum usum agri, habet commensurationem ad hoc, quod sit unius."

[136]) Ebenda: I qu. 66, art. 2 ad 1: — „non quia ius naturale dictet omnia esse possidenda communiter et nihil esse quasi proprium possidendum" . . . . „proprietas possessionum non est contra ius naturale, sed iuri naturali superadditur per adinventionem rationis humanae."

[137]) Summa theol. I^{a} II^{ae} qu. 95, art. 4: „Ad ius gentium pertinent ea quae derivantur ex lege naturae sicut conclusiones ex principiis: ut iustae emptiones, venditiones et alia huiusmodi, sine quibus homines ad invicem convivere non possunt, quod est de lege naturae, quia homo est naturaliter animal sociabile, ut probatur in 1. Polit. c. 2 a princ. Quae vero derivantur a lege naturae per modum particularis determinationis, pertinent ad ius civile, secundum quod quaelibet civitas aliquid sibi accomode determinat." Vgl. ebenda, art. 2.

auf die seit der Verderbnis der menschlichen Natur gegebenen Verhältnisse deriviert und bei allen Völkern anerkannt sind. Obgleich das ius gentium durch das natürliche Sittengesetz, aus dem es ja abgeleitet ist, bindende Kraft besitzt — es gehört secundum aliquid zum Naturrecht[138]) —, verpflichtet, es wie Thomas glaubt, auch als positiv-menschliches Gesetz, insofern es zugleich überall als solches von der menschlichen Gesellschaft sanktioniert wird. Der Aquinate tritt sogar für die Vererbung des Privateigentums ein. Haben doch die Eltern nicht bloß eine Zeitlang für den Unterhalt und die Erziehung der Kinder zu sorgen, sondern für das ganze Leben[139]). Daß Thomas den Zustand der Gütergemeinschaft nicht als den normalen ansieht, beweist der Umstand, daß er die Lehre der Apostoliker bekämpft, welche das Privateigentum als ein Impediment des Heils betrachteten[140]). Des Aquinaten Verdienst um die Verteidigung des Privatbesitzes ist meines Erachtens um so größer, als er es wagt, eine der Auffassung des Decretum Gratiani entgegengesetzte Ansicht zu vertreten. Zählt doch dasselbe (can. 7, dist. 1)[141]) außer der Verbindung von Mann und Frau, der Er-

[138]) II. I. qu. 94, art. 5 ad 3: — „Sicut possumus dicere quod hominem esse nudum est de iure naturali, quia natura ei non dedit vestitum, sed ars adinvenit, hoc modo communis omnium possessio dicitur esse de iure naturali." Vgl. II^{a} II^{ae} qu. 57, art. 3c: „Aliquid est naturaliter alteri commensuratum, non secundum absolutam sui rationem, sed secundum aliquid, quod ex ipso sequitur, puta proprietas possessionum."

[139]) Ebenda II^{a} II^{ae} qu. 101, art. 2 ad 2. Vgl. Sentent. IV, dist. 33, qu. 2, art. 1c.

[140]) Summa contra Gent. III, 127, 135.

[141]) Es ist ja wahr, daß diese Stelle wörtlich dem Sammelwerke des Isidor von Sevilla entlehnt (Orig. V, 4) und von diesem einem römischen Juristen, meiner Ansicht nach, dem Ulpian entnommen ist. (Vgl. Voigt, Die Lehre vom ius naturale, Beilage VI, „Über Isidors Quellen".) Aber es ist immerhin in das Corpus iuris Canonici aufgenommen worden, das für den Scholastiker als große Autorität gilt, wenn auch die einzelnen Quellenstellen des Decretum Gratiani kirchenrechtlich nur jene Geltung haben, die ihnen an sich zukommt, ohne Rücksicht auf ihre Stellung im Dekret. Aus dem Kontexte scheint mir allerdings der obige Kanon nur sagen zu wollen, daß der Besitz aller Güter nach dem Naturrechte ein allgemeiner vor deren Ausscheidung sei, mitnichten aber, daß er ein solcher bleiben müsse. Instinctu naturae erfolge das factum der Trennung, dem Wie

ziehung der Kinder, den gemeinschaftlichen Besitz (communis omnium possessio) dem reinen Naturrechte bei.

Während, wie der Aquinate annimmt, die formale Rechtfertigung des Eigentums im „ius gentium“ liegt, führt er als materiale Begründung des Privatbesitzes, d. h. als originären Erwerbstitel die Besitzergreifung (occupatio) an. Indem er von einem Ausspruch des Kirchenvaters Basilius ausgeht, sagt er[142]): Die Wohlhabenden, die der Ansicht sind, das Gemeingut, das sie vorweggenommen haben, sei ihr Eigentum, gleichen demjenigen, der zuerst zum Schauspiel kommt und für sich einen Platz, und sei es auch den besten, beansprucht. Das Unrecht besteht aber nicht in der Okkupation; der Reiche hat vielmehr mit vollem Recht gehandelt, praeoccupans possessionem rei, quae a principio erat communis; er begeht vielmehr erst dann ein Unrecht, wenn er jeden anderen von dem Gebrauch engherzig ausschließt. — Edelsteine, heißt es an einer anderen Stelle bei dem Scholastiker[143]), die am Meeresufer sich befinden und niemand gehören, werden Besitztum des Okkupierenden. Auch lesen wir bei Thomas[144]): Wenn einige meinen, daß durch Besitzergreifung wenige Menschen den ganzen Grund und Boden hätten an sich reißen können, so daß die übrigen gleichsam enterbt wären, so hatte doch anfangs das Eigentum wegen der geringen Bevölkerung nicht soviel Wert, vor allem nicht im Orient.

Eine Staatsgewalt, welche die Eigentumssphäre der Untertanen nicht respektiert, gleicht nach dem Aquinaten[145]) sogar

---

nach allerdings durch Okkupation. Die Stelle ist, wie ich glaube, ähnlich aufzufassen wie die der Institutionen des römischen Rechts, lib. II, tit. 1 (De divisione rerum), 12, wo es heißt: „Ferae igitur, bestiae et volucres et pisces i. e. omnia animalia, quae terra, mari, coelo nascuntur simulatque ab aliquo capta fuerint, iure gentium statim illius esse incipiunt; quod enim ante nullius est, id naturali ratione occupanti conceditur.“

142) Summa theol. II^{a} II^{ae}, qu. 66, art. 2 ad 2: . . . „Similiter dives non illicite agit, si praeoccupans possessionem rei, quae a principio erat communis, aliis etiam communicet; peccat autem, si alios ab usu illius rei indiscrete prohibet.“

143) Ebenda, art. 5 ad 2.

144) In Job. 1, 3.

145) Summa theol. II^{a} II^{ae}, qu. 118, art. 8 ad 5.

einem Tyrannen. Ja, Thomas scheint[146]) nur zu verlangen, daß das Oberhaupt des Staates eine gewisse Privateigentumsordnung gesetzlich festsetze, entsprechend der geschichtlichen Entwicklung des Wirtschaftslebens des betreffenden Gebiets. Im Kommentar zur Politik des Aristoteles meint er[147], die wahre Aufgabe der Politik bestehe nicht im Erwerb von Reichtum, sondern in der Verteilung des durch Natur gegebenen und durch Kunst gewonnenen Besitztums nach dem Grundsatz der Gerechtigkeit. Sind doch die regierenden Fürsten als Wächter derselben aufgestellt[148]). Das Gerechte aber befindet sich in der Mitte zwischen Verlust und Gewinn[149]). Folgerichtig tritt der Aquinate abermals, indem er dem Stagiriten folgt, für Mittelstandspolitik ein. Lehrt er doch[150]) mit Aristoteles, daß der Mittelstand die besten Bürger liefere, weshalb der Staat in seinem Interesse für die Erhaltung desselben sorgen müsse. Dies erfordere[151]) eine solche Repartition des Reichtums,

---

146) Quodlib. 12, qu. 16, art. 24.

147) Comm. in Pol. l. I, lect. 8: „Opus politicae vel oeconomiae non proprium est acquirere res necessarias, sed dispensare. . . .“

148) Summa theol. II^{a} II^{ae}, qu. 62, 7 c et ad 4; qu. 66, 8 ad 3.

149) 5 Eth., 6 h.

150) Comm. in Pol. IV, lect. 10.

151) Ganz auf Thomas Aquinas stützt sich Leo XIII. in seiner Enzyklika Rerum novarum (Herdersche Ausgabe), S. 22, wenn er die Notwendigkeit und Rechtmäßigkeit des Privateigentums verteidigt. Er schreibt: „Mit dem Wegfalle des Spornes des Privatbesitzes zu Strebsamkeit und Fleiß werden auch die Quellen des Wohlstands versiegen. Die eingebildete Gleichheit aller würde nichts anders sein als der gleiche klägliche und unwürdige Zustand aller ohne Unterschied.“ Hat doch u. a. der Scholastiker in seiner Summa theol. II^{a} II^{ae}, qu. 66, art. 2 die Worte: „Jeder ist mehr bemüht, sich das zu verschaffen, was ihm allein gehört, als was er gemeinschaftlich mit allen oder vielen besitzt; denn jeder überläßt gern aus Bequemlichkeit einem anderen die Arbeit, deren Frucht Gemeingut aller ist.“ Im thomistischen Sinne äußert sich Biederlack, a. a. O., S. 156, folgendermaßen: „Das erste Erfordernis für eine christliche Sozialpolitik ist, die Bildung und Erhaltung des Mittelstands in dem Umfange und dem Grade zu fördern, daß der weitaus größere Teil der Menschen dem Mittelstande angehöre.“ Und von Hertling, der bekannte Zentrumsabgeordnete, sagt in seinen Kleinen Schriften, S. 366 ff.: „Gesetzgebung und Staat sollten sich bei jeder neuen Maßregel, möge sie die Rechtspflege oder das Finanzwesen, das Heer oder die Verkehrseinrichtungen oder was immer betreffen,

daß Not und Überfluß nirgends aufkommen könnten. Bei der Gründung eines Staatswesens, heißt es im Dé regimine principum[152], müsse man deshalb darauf bedacht sein, daß für die Staatsangehörigen gerade die nach Stand und Stellung notwendigen Mittel vorhanden seien, widrigenfalls wäre kein Reich oder Staat imstande zu existieren. Da eine richtige Regulierung der Eigentumsverhältnisse für das staatliche Dasein äußerst wichtig ist, meint Thomas[153] im Anschluß an Aristoteles, so gestattete bereits in vielen heidnischen Staaten das Gesetz bloß bei nachgewiesenem eigenem Schaden eine Besitzveräußerung. Die Güter sollten nämlich nicht an nur wenige Grundbesitzer kommen. Könnte doch sonst eine Entvölkerung des Gebiets eintreten. Als Präventivmaßregel erlaubte schon das alte (mosaische) Gesetz zwar einen Verkauf von Privateigentum für eine gewisse Zeit, bestimmte jedoch, daß es nach Verlauf derselben an den Verkäufer heimzufallen habe. Dies sei gesetzlich fixiert worden, um eine Gleichmäßigkeit in der Besitzverteilung zu erhalten. Ja, zu diesem Zwecke war, wie der Aquinate sagt[154], sogar die Erbfolge dahin normiert, daß zunächst die Güter des Verstorbenen auf die nächsten Verwandten übergehen und die weiblichen Erben bloß Herrn, die ihrem Stamm angehören, heiraten sollten.

Was ist von der Eigentumslehre des Thomas von Aquino zu halten? Ohne Zweifel bedeutet sie für das 13. Jahrhundert einen Fortschritt. Die Ansichten des Stagiriten, die sich bei dem Aquinaten wiederfinden, werden vielfach modifiziert durch christliche Gedanken, durch Ideen des römischen Rechts und meines Erachtens hie und da auch des mittelalterlichen Wirtschaftslebens. Zudem rechtfertigt Thomas das Privateigentum aus mehr allgemein sozialen Gründen. Doch hält von Hertling[155] selbst die Eigentumsfrage bei dem Aquinaten

regelmäßig die Frage vorlegen, welches voraussichtlich die Wirkung derselben auf den gewerbstätigen Mittelstand sein werde."

152) I, 13: „Providendum est, ut singulis necessaria suppetant secundum uniuscuiusque constitutionem et statum."

153) Summa theol. I^{a} II^{ae}, qu. 105, art. 2.

154) Ebenda.

155) A. a. O., S. 144.

nicht für erschöpfend: „Man vermißt ein Doppeltes, einmal die überaus wichtige Unterscheidung zwischen den Gegenständen des unmittelbaren Gebrauchs und den Mitteln der wirtschaftlichen Produktion und sodann die geschichtliche Ergänzung der ganz abstrakt gehaltenen Betrachtung." Vom Standpunkt moderner Wissenschaft genügt die thomistische Doktrin mitnichten. Eine moderne Sozialpolitik auf der Basis der Sozial- und speziell Eigentumslehre des Aquinaten ist für mich ein Rückschritt.

Die Armenpflege.

Im Anschluß an die Eigentumslehre des Scholastikers dürfte es interessant sein, die thomistische Doktrin über die Armenpflege, die gleichsam eine Ergänzung derselben ist, kennen zu lernen. Der allgemeine Zweck des Gebrauchs der materiellen Güter, nämlich dem Menschen seinen Unterhalt zu verschaffen, ist nach dem Aquinaten permanent. Hier weicht Thomas insofern von Aristoteles ab, als der letztere[156] eine Gemeinsamkeit der Nutzung nur unter Freunden voraussetzt, der erstere überhaupt die Armen im Auge hat. Ist jemand in der Not, sohat der Reiche ihm einen Teil seines Überflusses zu geben[157]. Hat doch der eine nur dann Überfluß, wenn der andere Mangel leidet[158] u. [159], und das Überflüssige gehört den Armen. Allerdings ist die Pflicht des Almosengebers erst dann vorhanden, wenn der Empfänger wirklich Not leidet[160]. Das Überflüssige ist für den Aquinaten[161] das, was der Be-

156) Pol. II, 5, 1262 b: „κοινὰ τὰ φίλων".

157) Thomas stützt sich hier auf die Worte der Vulgata: „Quod superest, date eleemosynam." Summa theol. II^{a} II^{ae} qu. 87, art. 1 ad 4: „. . . Tertiae vero decimae quas cum pauperibus comedere debebant, in nova lege augentur per hoc, quod Dominus non solum decimam partem, sed omnia superflua pauperibus iubet exhiberi, secundum illud: Quod superest, date eleemosynam." Vgl. II^{a} II^{ae} qu. 32, art. 5 ad 2.

158) II^{a} II^{ae} qu. 118, art. 1 ad 2: „In exterioribus divitiis non potest unus homo superabundare nisi alter deficiat."

159) II^{a} II^{ae} qu. 66, art. 4 c.

160) Ebenda, II^{a} II^{ae} qu. 71, art. 1 c. „Considerandum restat, utrum aliquis tantam necessitatem patiatur, quod non in promptu appareat, quomodo ei possit aliter subveniri, et in tali casu ei opus misericordiae impendere; si autem in promptu appareat quomodo aliter ei subveniri possit vel per se ipsum vel per aliam personam magis coniunctam aut maiorem facultatem habentem, ne tenetur de necessitate indigenti subvenire."

161) II^{a} II^{ae} qu. 32, art. 5 ad 3, auch ad 6 und qu. 118, art. 1 c.

sitzer weder jetzt noch künftighin auf Grund vernünftiger Erwägung braucht, wobei er sogar das standesgemäße Auskommen seiner Familie einrechnen darf. Von einer juristischen Betrachtung der Armenpflege scheint mir jedoch hier keine Rede zu sein. Es handelt sich meines Erachtens vielmehr um eine rein ethische Pflicht, und die Erfüllung derselben stellt Thomas[162]) dem freien Ermessen des Individuums anheim. Thomas vertritt den sittlich-religiösen Standpunkt und betont die sozialethischen Pflichten des Eigentümers. In der Summa theol. wird das Almosen als exterior actus sive effectus caritatis betrachtet[163]). Ja es erscheint als Akt der Liebe, Barmherzigkeit, Frömmigkeit, Freigebigkeit[164]).

Das Notrecht. Weil nach Naturrecht der höchste Zweck der Nutzung der äußeren Güter die Erhaltung des menschlichen Daseins ist, so steht[165]) jedem einzelnen im äußersten Notfall das Recht zu,

[162]) II^{a} II^{ae} qu. 185, art. 7 ad. 1: „Non autem potest determinari, quando sit ista necessitas, quae ad peccatum mortale obliget, sicut nec cetera particularia, quae in humanis actibus considerantur: horum enim determinatio relinquitur humanae prudentiae.“ Quaest. quodl. VI, 12 ad 1: „Unde non semper peccat mortaliter, quotiescunque non dat pauperi, qui superfluum habet, sed quando necessitas immineat. Quando autem sit talis necessitas, non potest ratione determinari, sed committitur prudentiae et fidei.“ Vgl. auch Summa theol. II^{a} II^{ae} qu. 66, art. 7 c: „Sed quia multi sunt necessitatem patientes, et non potest ex eadem re omnibus subveniri, committitur arbitrio uniuscuiusque dispensatio propriarum rerum, ut ex eis subveniat necessitatem patientibus“.

[163]) II^{a} II^{ae} qu. 31 prooem. und qu. 32 art. 1 c.

[164]) Sentent. IV, dist. 15, art. 1, qu. 3 ad 4: „Ad quartum dicendum quod subvenire miseris non est actus iustitiae ratione sui, sed ratione suae partis, secundum quod liberalitas etiam ad iustitiam reducatur sicut pars.“

[165]) Summa theol. II^{a} II^{ae} qu. 66, art. 7: „Secundum autem naturalem ordinem ex divina providentia institutum, res inferiores sunt ordinatae ad hoc, quod ex his subveniatur hominum necessitati. Et ideo per rerum divisionem et appropriationem, ex iure humano procedentem, non impeditur quia hominis necessitati sit subveniendum ex huiusmodi rebus; et ideo res, quas aliqui superabundanter habent, ex naturali iure debentur pauperum sustentationi ... Si tamen adesset evidens et urgens necessitas, ut manifestum sit instanti necessitati de rebus excurrentibus esse subveniendum (puta, cum imminet personae periculum et aliter subveniri non potest), tunc licite potest aliquis ex rebus alienis suae necessitati subvenire, sive

sei es heimlich oder offenkundig, fremdes Besitztum sich anzueignen, sogar gegen das Widerstreben des Eigentümers, es sei denn, daß dieser in derselben Not wäre; dieser Fall würde vorliegen, wenn es sich um eine Gefahr für Leib und Leben handelte und diese auf eine andere Weise nicht beseitigt werden könnte. Dasselbe Recht über fremdes Besitztum steht jedem zu, die einem in der höchsten Not sich befindenden Menschen mit eigenem Vermögen nicht helfen kann[166]). Damit jedoch dieser Fall der Selbsthilfe möglichst gemieden werde, fordert der Aquinate, daß das Staatsoberhaupt auf die Herbeischaffung einer genügenden Menge der zum Lebensunterhalt erforderlichen Dinge bedacht sei[167]). Dafür zu sorgen, daß der Gebrauch der materiellen Güter ein gemeinsamer sei, ist die Pflicht eines guten Gesetzgebers[168]).

Die Sklaverei. Die Freiheit der Erwerbstätigkeit und des Privateigentums, d. i. die wirtschaftliche Freiheit, die volle persönliche Freiheit und Rechtsgleichheit der einzelnen Menschen, kannte Thomas von Aquino noch nicht. Das im 13. Jahrhundert faktisch bestehende[169]) Institut der Sklaverei hält er für berechtigt. Bei der Rechtfertigung derselben geht der Scholastiker von dem aristotelischen[170]) Begriff des servus aus. Wie

manifeste sive occulte sublatis; nec hoc proprie habet rationem furti vel rapinae.“ Vgl. II^{a} II^{ae} qu. 32, art. 7 ad 3; Sentent. IV, dist. 15, qu. 2, art. 1; qu. 4 ad 2; dist. 20, art. 1, qu. 2 arg. sed contra; Quaest. quodl. V, 17 ad 1.

[166]) Schon Augustin hatte für den Fall der äußersten Not die Gemeinsamkeit aller Dinge gelehrt. Vgl. betreffs Thomas' Doktrin Summa theol. II^{a} II^{ae} qu. 32, art. 8 ad 1; ad 2; qu. 66, art. 7 ad 3; Sent. IV, dist. 15, qu. 2, art. 5, qu. 1 c, 4 c: wo es sich mehr um Weggabe eines Gutes, das rechtlich einem nicht gehört, an einen in der höchsten Not sich befindenden Menschen handelt; ferner II^{a} II^{ae} qu. 31, art. 3 ad 3; qu. 32, art. 7 ad 3; qu. 62, art. 5 ad 4; qu. 110 art. 3 ad 4; Sentent. IV, dist. 15, qu. 2, art. 4, qu. 2 ad 2; art. 5, qu. 1 c; wo wahrer Diebstahl zu Gunsten eines Notleidenden gemeint ist.

[167]) De reg. princ. I, 15: „Requiritur, ut per regentis industriam necessariorum ad bene vivendum adsit sufficiens copia“.

[168]) Comment. in Pol., lib. II, lect. 4: „Quomodo autem usus rerum propriarum possit fieri communis, hoc pertinet ad providentiam boni legislatoris“.

[169]) Vgl. Maurenbrecher, a. a. O., S. 92.

[170]) Aristoteles hatte keine Ahnung von der gesellschaftlichen Arbeits-

dem Stagiriten ist auch jenem der Sklave gleichsam ein Werkzeug seines Herrn[171]; er ist mitnichten Selbstzweck[172], sondern gehört einem anderen an. Hat doch der Mensch zur Herbeischaffung der erforderlichen materiellen Dinge in der Hauswirtschaft die Sklaven[173] nötig. Die mechanischen Arbeiten sollen von ihnen verrichtet werden.

Während jedoch bei Aristoteles das verschiedengeartete Wesen der Menschen die Sklaverei voll rechtfertigt, begründet sie bei Thomas keineswegs diese, sondern bloß eine sogenannte Herrschaft[174]. Nach dem Stagiriten lebt der Sklave voll und

---

teilung und der daraus sich ergebenden Berufsgliederung, sondern bloß Sinn für die Oikenwirtschaft. Damit innerhalb derselben ein Teil der Menschen Zeit habe, sich allgemein geistig und speziell politisch zu betätigen, ist es notwendig, daß andere sich ausschließlich mit körperlicher Arbeit abgeben. Zu einer solchen sind eben die Sklaven von Natur aus bestimmt: Pol. I, 1. 4. 1252ª 30 ff.; Selbstzweck hat der Sklave nach Aristoteles nicht, er gehört vielmehr einem anderen: Pol. I, 2, 4—7; 1253ᵇ 22—54ª, 17; 2, 13. 1254ᵇ, 20 f.; der „servus" hat auch nur soviel Vernunft, als er braucht, um die vernünftige Rede eines anderen zu verstehen: Pol. I, 2, 13. 1254ᵇ, 22—24; er besitzt eine gewisse niedere Tüchtigkeit, die ihn befähigt, die ihm befohlene Arbeit auszuführen: Pol. I, 5, 3. 1259ᵇ 22—28; 5, 10—11. 1260ª, 34—ᵇ7; der freie Wille fehlt ihm: Pol. III, 5, 10. 1280ª, 31—34; kurz meint der Stagirite: Wer in demselben Verhältnis steht, wie der Körper zur Seele oder das Tier zum Menschen, der ist zum Sklaven geboren: Pol. I, 2, 13, 14. 1254ᵇ, 15—26.

171) Sentent. IV, dist. 36, qu. 1, art. 4 c: „Cum servus sit quasi instrumentum domini in operando." Vgl. Sentent. II, dist. 44, qu. 1, art. 3; Comm. in Pol. I, lect. 2; Comm. in Ethic. VIII, lect. 11.

172) Summa theol. I, qu. 96, art. 4 c: „Liber causa sui est, servus ordinatur ad alterum"; Sentent. IV, dist. 25, qu. 2, qu. 2 c: „Servus, qui non habet potestatem sui; Summa theol. IIª IIªᵉ qu. 189, art. 6 ad 2: Servus, id quod est, domini est"; Comm. in Pol. I, lect. 3: „Et quod isti sint naturaliter servi, patet per hoc, quia ille est naturaliter servus, qui habet aptitudinem naturalem, ut sit alterius, in quantum sc. non potest regi propria ratione, per quam homo est dominus sui, sed solum ratione alterius, propter quod naturaliter alterius est quasi servus."

173) Summa theol. IIª Iª qu. 105, art. 4 c.: „. . . Necessaria vitae, in quibus administrandis indiget homo servis": Sentent. III, dist. 37, art. 5, qu. 2 ad 2: „. . . Ad litteram opera servilia dicuntur, ad quorum exercitium servos deputatos habemus."

174) Ebenda, Iª qu. 96, art. 4: „Dominium accipitur dupliciter, uno modo secundum quod opponitur servituti . . . alio modo . . . secundum

ausschließlich für seinen Herrn, nach dem Aquinaten erstreckt sich das Herrschaftsverhältnis nicht auf den ganzen Sklaven[175], sondern nur auf seinen Körper und auch hier in beschränktem Maße, da die Verhältnisse, die in irgendeiner Beziehung zu der allgemein menschlichen Natur des Leibes stehen, z. B. die Erhaltung desselben, der Willkür des Herrn entzogen sind. Hier heißt es: Alle Menschen sind von Natur aus gleich. Auch hat der Herr nicht zu befehlen, ob der Sklave heiraten oder ledig bleiben soll. Der letztere kann sogar gegen den Willen seines Herrn eine Ehe eingehen und hierdurch sich unter die Herrschaft einer anderen Person begeben. Also bloß in den äußeren Handlungen, soweit sie Sachen betreffen, ist der Sklave seinem Herrn untergeben. Der thomistische Gedankengang wird, wie wir sehen, von den Ideen des Christentums getragen, wenn er auch vielfach von der heidnischen Philosophie bestimmt wird. Nach Aristoteles ist ferner die Sklaverei eine Notwendigkeit iure naturali. Thomas hingegen sieht sie als eine bloße allgemein anerkannte Nützlichkeit an; iure gentium[176] existiert

---

quod communiter refertur ad subiectum qualitercunque . . . Secundo modo accepto dominio homo homini dominari potuisset", etc.

175) Comm. in Pol. I, lect. 10: „Servus enim in quantum est servus, non habet consilium de suis actibus." Thomas Aquinas hat den Satz des Seneca rezipiert: Summa theol. IIª IIªᵉ qu. 104, art. 5 c: . . . „Non tenetur inferior suo superiori oboedire, si ei aliquid praecipiat, in quo ei non subdatur. Dicit enim Seneca (De benef. III, 20) „erret, si quis existimat servitutem in totum hominem descendere; pars enim melior excepta est: corpora obnoxia sunt et adscripta dominis; mens quidem est sui iuris". Et ideo in his, quae pertinent ad interiorem motum voluntatis, homo non tenetur homini oboedire, sed solum Deo. Tenetur autem homo homini oboedire in his, quae exterius per corpus sunt agenda; in quibus tamen secundum ea, quae ad naturam corporis pertinent, homo homini oboedire non tenetur, sed solum Deo, quia omnes homines sunt pares, puta in his, quae pertinent ad corporis sustentationem et prolis generationem, unde non tenentur nec servi dominis nec filii parentibus oboedire de matrimonio contrahendo vel virginitate servanda aut alio aliquo huiusmodi. Sed in his, quae pertinent ad dispositionem actuum et rerum humanarum tenetur subditus suo superiori oboedire secundum rationem superioritatis, sicut miles duci exercitus in his, quae pertinent ad bellum, servus domino in his, quae pertinent ad opera servilia exequenda". Vgl. Comm. in Epist. ad Titum c. III, lect. 2.

176) Summa theol. IIª IIªᵉ qu. 57, art. 3, obiect. 2: „Servitutes per-

sie. Sie ist von Vorteil nicht nur für den Herrn, insofern er von einem anderen bedient wird, sondern auch für den Sklaven selbst, indem er zu seinem und dem Gemeinwohl eine Leitung von einem Weiseren bekommt. Im Stande der Unschuld hätte es keine Sklaverei gegeben[177]. Sie ist erst eine Folge des Sündenfalls[178].

Wir sehen: Die thomistische Ansicht auch über die Sklaverei ist für die Modernen unannehmbar. Gilt doch heute jeder Mensch in seiner Totalität als Selbstzweck. Daher auch ist er auf sich selbst gestellt, und jeder besitzt grundsätzlich die wirtschaftliche Freiheit, soweit freilich sie dem Interesse des Ganzen nicht entgegensteht.

Die erhaltende Tätigkeit des Staates: Die Beamtenwahl.

Als weitere Aufgabe des rex[179]) nennt der Aquinate die Sorge für die Erhaltung des Staates. Sie erfolgt durch 1. Beamtenwahl, 2. Gesetzes- und Justizpflege und 3. Maßregeln für den Kriegsfall.

Die Staatsgewalt hat die abgehenden Beamten durch würdige Nachfolger zu ersetzen[180]. Thomas betrachtet die Staatsbe-

tinent ad ius gentium, ut Isidorus dicit. Dicendum, quod hunc hominem esse servum, absolute considerando, magis quam alium, non habet rationem naturalem, sed solum secundum aliquam utilitatem consequentem, in quantum utile est huic quod regatur a sapientiori et illi quod ab hoc iuvetur.“

[177]) Ebenda, I[a] qu. 96, art. 4: „Tale dominium non potest esse sine poena subiectorum; propter quod in statu innocentiae non fuisset tale dominium hominis ad hominem.“

[178]) Sentent. lib. II, dist. 44, qu. 1, art. 3: „Creatura rationalis, quantum est de se, non ordinatur ad finem, ut ad alium, ut homo ad hominem; sed si hoc fiat, non erit, nisi in quantum homo propter peccatum irrationabilibus creaturis comparatur ... et ideo talis praelatio hominis ad hominem ante peccatum non fuisset.“

[179]) De reg. princ. l. I, c. 15: „Quod quidem studium regis in tria dividitur: ut primo quidem in subiecta multitudine beatam vitam instituat, secundo ut institutam conservet, tertio ut conservatam ad meliora promoveat.“

[180]) De reg. princ., I, 15: „Primo quidem de successione hominum et substitutione illorum, qui diversis officiis praesunt, ut sicut per divinum regimen in rebus corruptibilibus, quia semper eadem durare non possint, provisum est, ut per generationem alia in locum aliorum succedant, ut vel sic conservetur integritas universi, ita per regis studium conservetur

amten als frei gewählte Werkzeuge des Staatsoberhaupts[181]. Viel Wert legt er auf die Beantwortung der Frage, ob die Staatsämter zu verkaufen oder gegen Darlehn zu übertragen sind. Die Staatsbeamten, wie er sie in Italien traf, waren besoldet. Weil sie besoldet sind, handeln sie tatsächlich, wie der Aquinate meint[182], nicht im Interesse des Gemeinwohls, sondern zu ihrem Privatvorteil. Wenn auch nach ihm staatsrechtlich-theoretisch nichts gegen den Verkauf einzuwenden ist, wofern der Preis mäßig sei und die Bewerber eine genügende Qualifikation aufweisen, so hält doch der Scholastiker[183] praktisch-politisch ein derartiges Verfahren für bedenklich. Denn dann würde oft jemand, der zu dem Amte gerade recht geeignet wäre, von demselben ausgeschlossen, teils deshalb, weil er nicht Geld genug hat, um das Amt erhalten zu können, teils

subiectae multitudinis bonum, dum sollicite curat, qualiter alii in deficientium locum succedant.“

[181]) Ebenda.

[182]) Ebenda, I. 10: „Hodie in Italia omnes ministri regiminis sunt mercenarii ... et ideo agunt sicut mercede conducti, non ad utilitatem subditorum, sed ad suum lucrum.“ Betreffs der Simonie bei den Kirchenämtern vgl. Summa theol., II[a] II[ae], qu. 100.

[183]) De reg. Ind.: „Quaestio ista duas difficultates habere videtur, quarum prima est de officiorum venditione. Circa quam considerandum videtur, quod Apostolus dicit, quod multa licent, quae non expediunt... Cum autem balivis et officialibus vestris nihil committatis nisi temporalis officium potestatis, non video quare huiusmodi officia non liceat vobis vendere, dummodo talibus vendatis, de quibus possit praesumi, quod sint utiles ad talia officia exercenda, et non tanto pretio vendantur officia, quod recuperari non possit sine gravamine vestrorum subditorum“ und etwas weiter: „Sed tamen talis venditio expediens non videtur. Primo quidem quia contingit frequenter, quod illi qui essent magis idonei ad huiusmodi officia exercenda, sunt pauperes, ut emere non possint, et si etiam sunt divites illi, qui meliores sunt, talia officia non ambiunt, nec inhiant ad lucra ex officiis acquirenda. Sequitur igitur, quod ut plurimum illi officia in terra vestra suscipiant, qui sunt peiores ambitiosi et pecuniae amatores, quos etiam probabile est subditos opprimere, et vestra etiam commoda non sic fideliter procurare; unde magis videtur expediens, ut bonos homines et idoneos ad suscipiendum vestra officia eligatis, quos etiam invitos, si necesse fuerit, compellatis, qui per eorum bonitatem et industriam maiora accrescent vobis et subditis vestris quam de praedicta officiorum venditione acquirere valeatis, et hoc consilium dedit Moysi.“

auch aus dem Grunde, weil er sich nicht um ein solches bewerben will, aus dem Gewinn gezogen wird. Hingegen würden Unbefähigte, die zugleich ehrgeizig und geldgierig sind, in den Besitz der betreffenden Ämter gelangen. Diese schrecken keineswegs davor zurück, die Untergebenen zu unterdrücken und das bonum commune dem bonum privatum hintanzusetzen. Die Ernennung der staatlichen Berufsbeamten erfolgt daher besser aus dem Kreise solcher Personen, die ehrlich sind und ihre Tüchtigkeit irgendwie nachgewiesen haben. Solche Männer sollen sogar gegen ihren Willen zur Annahme desselben gezwungen werden. Was der Beamte widerrechtlich sich angeeignet hat, muß er den Bedrückten zurückerstatten, bezw. wenn man sie nicht ermitteln kann, für gemeinnützige Zwecke verwenden [184]).

Gesetzes- und Justizpflege.

Das zweite, was nach dem Aquinaten zur Erhaltung des Staates notwendig ist, dürfte eine geordnete Gesetzes- und Justizpflege sein.

Die Lehre über die Gesetze behandelt Thomas in der Prima Secundae (qu. 90 ff.) seiner Summa theologiae. Die „lex“ definiert er als eine „ordinatio rationis ad bonum commune ab eo, qui curam habet communitatis, promulgata“[185]), d. h. als eine auf das allgemeine Wohl gerichtete Anordnung der Vernunft, die promulgiert ist von demjenigen, dem die Sorge für die Gesamtheit obliegt. Der Scholastiker nennt das Gesetz eine „ordinatio rationis“. Es ist also ein Maßstab für das Handeln. In der Vernunft, nicht im Willen wurzelt nach Thomas zuletzt das menschliche Gesetz. Der Wille des Herrschers ist also nur insoweit gesetzgebend, als dieser Wille von der Vernunft geleitet ist; ist aber das Gesetz der Vernunft nicht konform, dann ist es nichts anders als eine Ungerechtigkeit [186]). Eigenschaften des Gesetzes sind, wie Thomas meint [187]),

---

[184]) Ebenda: „Quaerebatis, si officiales. . . .“

[185]) Qu. 90, art. 4; ebenda, art. 1: „lex quaedam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum vel ab agendo retrahitur.“

[186]) Summa theol. Iª IIªᵉ qu. 90 ad 1 ad 3: „alioquin voluntas principis magis iniquitas esset quam lex.“

[187]) Ebenda: Iª IIªᵉ qu 95, art. 3: „Et ad haec omnes aliae condi-

indem er sich dabei auf Isidor von Sevilla stützt, Gerechtigkeit, Möglichkeit, Naturgemäßheit, Übereinstimmung mit den einheimischen Sitten und den Orts- und Zeitverhältnissen. Der letzte Zweck des menschlichen Lebens aber, nach dem die Vernunft sich richtet, ist die Glückseligkeit. Die Glückseligkeit der einzelnen jedoch muß der allgemeinen folgen. Ist doch überall das Ganze für den Teil maßgebend [188]). Der Zweck des Gesetzes ist also die Förderung des bonum commune. Deshalb kann das Gesetz auch nur von einem multitudinis curam habens erlassen werden [189]). Zudem muß es, um verbindliche Kraft zu besitzen, promulgiert werden [190]) [191]). Die positive Gesetzgebung, sagt der Aquinate [192]), hat als Aufgabe, einerseits die Sicherheit der Gesamtheit zu bewirken, andererseits die Schlechten zu bessern. — Man sieht, Thomas verkennt hier, daß das sitt-

---

tiones, quas postea ponit, reducuntur, nam quod . . . subditur: Iusta, possibilis, secundum naturam, secundum consuetudinem patriae, loco temporique conveniens.“

[188]) Ebenda: Iª IIªᵉ qu. 90, art. 2: „Lex pertinet ad id, quod est principium humanorum actuum, ex eo quod est regula et mensura. Sicut autem ratio est principium humanorum actuum, ita etiam in ipsa ratione est aliquid, quod est principium respectu omnium aliorum; unde ad hoc oportet quod principaliter et maxime pertineat lex. Primum autem principium in operativis, quorum est ratio practica, est finis ultimus. Est autem ultimus finis humanae vitae felicitas vel beatitudo . . . rursus cum omnis pars ordinetur ad totum, sicut imperfectum ad perfectum (unus autem homo est pars communitatis), necesse est quod lex proprie respiciat ordinem ad felicitatem communem.“

[189]) Ebenda, art. 3: „Condere legem vel pertinet ad totam multitudinem vel pertinet ad personam publicam, quae totius multitudinis curam habet.“

[190]) Ebenda, art. 4: „Ad hoc, quod lex virtutem obligandi obtineat, quod est proprium legis, oportet quod applicetur hominibus, qui secundum eam regulari debent. Talis autem applicatio fit per hoc, quod in notitiam eorum deducitur ex ipsa promulgatione.“

[191]) Über das Naturgesetz vgl. unten das Kapitel: „Staat und Recht.“

[192]) Summa theol. Iª IIªᵉ qu. 95, art. 1: „Quia inveniuntur quidam protervi et ad vitia proni, qui verbis de facili moveri non possunt, necessarium fuit quod per vim vel metum cohiberentur a malo, ut saltem sic malefacere desistentes et aliis quietam vitam redderent et ipsi tandem per huiusmodi assuetudinem ad hoc perducerentur, quod voluntarie facerent quae prius metu implebant, et sic fierent virtuosi.“

lich Gute nicht ein Erfolg der staatlichen Gesetze ist. Gelten muß vielmehr meines Erachtens das autonome Gesetz des guten Wollens. — Der Staat ist nicht für eine kurze Zeit gegründet; so werden auch die Gesetze nicht auf eine Reihe von Jahren erlassen[193]. Weil die Zeiten und Verhältnisse der Menschen wechseln, kann auch eine Änderung der Gesetze als geboten erscheinen[194]. Aber zu oft und ohne dringende Gründe soll eine solche nicht eintreten. Ruht doch alle Kraft des Gesetzes auf der Gewohnheit. Daher soll ein Gesetz nur dann abgeschafft werden, wenn ein sehr großer und offenkundiger Nutzen daraus entsteht oder es ungerecht und seine Beobachtung von Schaden ist[195]. Thomas huldigt dem Rechtsgrundsatz: „In rebus novis constituendis evidens debet esse utilitas, ut recte recedatur ab eo iure, quod diu aequum visum est." Auch sind alle Menschen, wie der Aquinate sagt, dem Gesetze unterworfen, wenn auch seine Befolgung für die Fürsten selbst nicht erzwingbar ist[196]. An dem Wesen der Sache wird nichts geändert dadurch, daß sie andere vom Gesetze dispensieren können[197]. Was wegen seines singulären Charakters nicht unter ein Gesetz gebracht werden kann, soll dem Urteil der Richter anheimgegeben werden, wie etwa die Eruierung der Tatsachen[198]. Bei der thomistischen Auffassung der Aufgabe des Staates als einer sittlichen, nicht in dem Sinne, daß er in abstracto die Verwirklichung von ethischen Ideen erstrebt,

---

[193]) Ebenda, qu. 96, art. 1: „Nec ad hoc instituitur, quod aliquo tempore modico duret, sed quod omni tempore perseveret per civium successionem . . ."

[194]) Ebenda, qu. 97, art. 1: „Lex recte mutari potest propter mutationem conditionum hominum, quibus secundum diversas eorum conditiones diversa expediunt."

[195]) Ebenda, qu. 97, art. 2: „Ad observantiam legum plurium valet consuetudo in tantum, quod ea quae contra communem consuetudinem fiunt, etiamsi sint leviora de se, graviora videntur: unde quando mutatur lex, diminuitur vis constrictiva legis, in quantum tollitur consuetudo, e ideo nunquam debet mutari lex humana nisi ex aliqua parte tantum recompensetur communi saluti, quantum ex ista parte derogatur."

[196]) Ebenda, qu. 96, art. 5.

[197]) Ebenda, qu. 97, art. 6.

[198]) Ebenda, qu. 96, art. 1; vgl. qu. 95, art. 1.

sondern in concreto die Menschen zur Tugend erziehen will, werden hienieden die Strafen nicht per se, d. h. für sich erstrebt, sondern bloß als Mittel zum tugendhaften Leben; sie sind nicht so sehr poenae vindicativae als vielmehr poenae medicinales[199]. Die Justizpflege.

Wie die Gesetzgebung, d. i. die Aufstellung allgemeiner Normen, nach denen man sich im Staate zu richten hat, so geht nach Thomas auch die Befugnis zur Rechtsprechung, d. i. die Entscheidung der betreffs der Anwendung der Gesetze sich ergebenden Streitfälle, in letzter Linie auf das Staatsoberhaupt zurück. Wer ohne Jurisdiktion richtet, macht sich einer Usurpation schuldig[200], und sein Urteil bindet nicht. Die Richter sind an die Gesetze gebunden. Wenn die Gesetze nicht zulänglich sind, entscheiden sie nach der Billigkeit[201]. Vom Begnadigungsrecht kann das Staatsoberhaupt Gebrauch machen, wenn jenes nicht dem Interesse des Klägers und des Gemeinwohls entgegensteht[202]. Der Richter darf nicht von seiner persönlichen Kenntnis des Tatbestandes sich beeinflussen lassen, sondern einzig und allein die gesetzlichen Beweismittel sollen für ihn maßgebend sein. Handelt er doch als persona

---

[199]) II[a] II[ae] qu. 68, art. 1: „Poenae praesentis vitae non per se expetuntur, quia non est hic ultimus retributionis tempus; sed in quantum sunt medicinales, conferentes vel ad emendationem personae peccantis vel ad bonum reipublicae, cuius quies procuratur per punitionem peccantium." Vgl. qu. 67, art. 3 und qu. 33, art. 7.

[200]) Ebenda, qu. 60, art. 6: „Sicut lex condi non potest nisi publica auctoritate, ita nec iudicium ferri potest nisi publica auctoritate; quae quidem se extendit ad eos; qui communitati subduntur. Et ideo sicut iniustum esset ut aliquis constringeret alium ad legem servandam, quae non esset publica auctoritate sancita, ita etiam iniustum esset, si aliquis compelleret aliquem ferre iudicium, quod publica auctoritate non fertur."

[201]) Ebenda, qu. 67, art. 4: „Differt inter inferiores iudices et supremum iudicem, sc. principem, cui est plenarie potestas publica commissa. udex enim inferior non habet potestatem absolvendi reum a poena contra ges a superiore sibi impositas . . ." „Leges quae recte sunt positae, (si) in aliquibus casibus deficiunt . . . non est secundum litteram legis iudicandum, sed recurrendum ad aequitatem, quam intendit legislator."

[202]) Ebenda, art. 1: „Sed princeps, qui habet plenariam potestatem in republica, si ille, qui passus est iniuriam, velit eam remittere, poterit reum licite absolvere, si hoc publicae utilitati viderit non esse nocivum."

publica, nicht als Privatperson[203]). Im Zweifel steht die Rechtsvermutung für den Angeklagten[204]). Der Richter ist auch nicht berechtigt, aus freien Stücken jemand vor Gericht zu laden und zu verurteilen, selbst wenn er den Übeltäter in flagranti ertappt hat, denn es gilt der Satz: „Wo kein Kläger ist, da ist kein Richter“. Das Institut der Staatsanwaltschaft dürfte der Aquinate, freilich in einer anderen Form als es heute existiert, gekannt haben. Lehrt doch Thomas, daß der einzelne Bürger das Recht, aber auch die Pflicht habe, wegen gemeinschädlicher beweisbarer Vergehen bei dem Richter Anklage zu erheben[205]). Der Scholastiker huldigt offenbar noch der antiken Anschauung, wonach es jedem erlaubt war, als Kläger aufzutreten auf die Gefahr hin, selbst gestraft zu werden, wenn kein genügender Beweis für die Anklage erbracht wurde. Um so mehr ist nun nach Thomas anzunehmen, daß der Staat das tun darf, bezw. tun muß, wozu der einzelne nach seiner Ansicht berechtigt, resp. verpflichtet war[206]). Selbst Geheimnisse dürfen enthüllt werden, wie der Aquinate meint, wofern das bonum commune es erheischt[207]). Bei der Strafe kommt in erster Linie das utilitaristische Prinzip in Betracht. Für die Todesstrafe tritt Thomas lediglich aus Nützlichkeitsgründen ein[208]).

Wir sehen, hier hat der Aquinate nicht weiter gedacht als

---

[203]) Ebenda, qu. 67, art. 3: Ex eo quod ipse iudex videt, non potest procedere ad sententiam ferendam, nisi secundum ordinem publici iudicii, quod tenet locum accusatoris.“

[204]) Ebenda, qu. 60, art. 3 u. art. 4: „Ubi non apparent manifesta indicia de malitia alicuius, debemus eum ut bonum habere, in meliorem partem interpretando quod dubium est.“

[205]) Ebenda, qu. 61, art. 1: „Ideo si crimen fuerit tale, quod vergat in detrimentum reipublicae, tenetur homo ad accusationem, dummodo sufficienter possit probare.“

[206]) Ebenda, qu. 68, art. 4.

[207]) Ebenda, qu. 68, art. 1: „Revelare secreta in malum personae est contra fidelitatem, non autem si revelentur propter bonum commune, quod semper praeferendum est bono privato.“

[208]) Ebenda, qu. 64, art. 2: „Si aliquis homo sit periculosus communitati et corruptivus ipsius propter aliquod peccatum, laudabiliter et salubriter occiditur, ut bonum commune conservetur.“

seine Zeit. Er hat sich durch die praktisch geltenden Vorschriften der christlich-mittelalterlichen Kirche beeinflussen lassen, welche, was vor allem die Todesstrafe betrifft, sie von jeher als obrigkeitliche Strafe geduldet, ja ich glaube sogar gebilligt hat, obgleich aus der Schrift meines Erachtens keine zwingenden Gründe für jene angeführt werden können. Daselbst heißt es zwar: „Auge um Auge, Zahn um Zahn“, allein gerade dieser Satz ist von Christus nicht anerkannt worden. Eines der zehn Gebote lautet sogar: „Du sollst nicht töten!“ Nie hat aber die Kirche, nie hat ein Papst gegen die Todesstrafe reagiert.

Entspricht die thomistische Rechtfertigung der Todesstrafe den modernen allgemein ethischen Anschauungen? Nicht ist die Todesstrafe zu verwerfen, indem man einfach sagt, daß das Töten unsittlich sei. Dann müßte manches andere auch unterlassen werden, was aber die Zerstörung der Grundlage der Rechtsordnung zur Folge hätte. Vielmehr bin ich der Ansicht, daß man auf Grund folgender Erwägungen unbedingt gegen die Todesstrafe auftreten muß: Zunächst frage man sich, worin vielfach der Grund des Verbrechens, selbst eines Verbrechens wider das Leben liegt. Ist er nicht in der Regel in den Verhältnissen selbst zu suchen, die den von Hause aus wenigstens nicht absolut schlechten Menschen — denn einen solchen gibt es überhaupt nicht — zum Delikte drängen? Man verstopfe doch die Quellen des sozialen Elends, und dann dürfte sich, glaube ich mindestens, die Todesstrafe als überflüssig erweisen. Ferner wird dem Verbrecher, der doch immer noch ein Mensch ist und als solcher unstreitig eine gewisse sacrosanctitas besitzt, durch die physische Vernichtung seiner Person die Möglichkeit einer Besserung genommen. Nun aber kann, meine ich, jeder Mensch, selbst der schlechteste, irgendwie gebessert werden. Allerdings gehört dazu eine gründliche psychologische Kenntnis, Geduld, Aufopferung. Wie mancher zum Tode Verurteilte, der begnadigt wurde, hat nicht seine Tat bereut und ist ein nützliches Glied der menschlichen Gesellschaft geworden! Besitzt doch der Verbrecher bisweilen Fähigkeiten in hervorragendem Maße. Ist endlich, ethisch betrachtet, die Todesstrafe nicht die reine Blutrache selbst, die bloß in einer etwas

modifizierten Gestalt noch heutzutage erscheint? Nicht minder ist die Todesstrafe vom juristischen Standpunkte zu verwerfen. Bismarck hatte ganz recht, wenn er in seiner Reichstagsrede vom 1. März 1870 behauptete, daß gerade die Juristen gegen die Todesstrafe wären. Vermochten sie doch dieselbe rechtlich nicht zu rechtfertigen. Mit der Abschreckungstheorie wird die Todesstrafe gelegentlich verteidigt. Es ist ja wahr, daß letztere abschreckend wirkt[209]. Doch bin ich der Ansicht, daß der Affekt stets über den Gedanken siegt, daß man infolge des Verbrechens zum Tode verurteilt werden könnte, ja jener dürfte oft diesen nicht einmal aufkommen lassen. Zudem lehrt die Statistik, daß in den Ländern, in denen die Todesstrafe abgeschafft ist, die Verbrechen und speziell solche gegen das Leben mitnichten zugenommen haben. Nehmen wir noch dazu das Starre der Todesstrafe selbst, bei der von einer Dehnbarkeit und Anpassung keine Rede sein kann, wie auch die Unvollkommenheit der menschlichen Rechtspflege im allgemeinen und die zum Teil geradezu entsetzlichen Begleitumstände des Vollzugs, so müssen wir als moderne Menschen — so wenigstens scheint es mir — entschieden gegen das thomistische Eintreten wie überhaupt gegen jedes Eintreten für die Todesstrafe sein.

Die Sorge für den Kriegsfall. Als Mittel zur Erhaltung des Staates erwähnt Thomas von Aquino endlich die Sorge für den Fall eines Krieges. In der Tat vermag der Staat die eine wie die andere Aufgabe nur dann zu lösen, wenn seine Existenz gesichert ist. Deshalb ist ein Heer nötig. Dasselbe, meint der Scholastiker[210], ist der Schmuck, mit dem das Staatsoberhaupt bekleidet ist; es ist ein natürlicher und organischer Schmuck. Prinzipiell scheint der Aquinate die allgemeine Wehrpflicht aller wehrfähigen Bürger anzuerkennen. Entsteht nämlich eine staatliche Gemeinschaft, so tritt[211] dieselbe für jeden einzelnen und jeder

---

[209]) Vgl. Mohl, „Politik“, II, S. 687: „Die Abschreckungskraft der Todesstrafe ist sehr bedeutend“; ungefähr dasselbe sagt Escher, „Handbuch der praktischen Politik“, II, S. 590.

[210]) Comm. in Isai, cap. 7 i. f.

[211]) Summa theol. I^a^ II^ae^ qu. 9, art. 1 ad 3: „Cum igitur quilibet homo sit pars civitatis, impossibile est, quod aliquis homo sit bonus, nisi

einzelne für die communitas ein. Im Falle, daß es sich also um das staatliche Dasein handelt, liegt nicht nur diesem oder jenem, sondern allen die Bürgerpflicht ob, gemeinsam das Vaterland zu verteidigen[212]. Dem Heere sind nach Thomas[213] drei Dinge notwendig: Intelligenz, physische Kraft, Übung. Wenn schon jeder Bürger von vornherein sein Vaterland lieben muß, so gilt dies um so mehr vom Soldaten. Dieser muß das Vaterland in ganz hervorragendem Maße lieben[214]. Treibt doch der Patriotismus den Körper zur Tapferkeit an[215]. Der Soldat hat aus einem doppelten Grunde dem Könige Gehorsam zu leisten[216]: zunächst erheischt dies die Rechtsordnung, nach welcher der Untergebene als solcher dem Oberen gehorchen muß; dann hat der Soldat dem König Gehorsam zu leisten, eben insofern er Soldat ist. Jenem untersteht er in allem, was sich auf den Krieg bezieht[217]. Es tut nichts zur Sache, ob

---

sit bene proportionatus bono communi: nec totum potest bene existere nisi ex partibus sibi proportionatis. Unde impossibile est, quod bonum commune civitatis bene se habeat nisi cives sint virtuosi, ad minus illi quibus convenit principari. Sufficit autem quantum ad bonum communitatis, quod alii in tantum sint virtuosi, quod principum mandatis oboediant“; ebenda, II, I qu. 90, art. 2: „Unus autem homo est pars communitatis perfectae — pars ordinatur ad totum“; ebenda, II^a^ II^ae^ qu. 58, art. 5: „Omnes qui sub communitate aliqua continentur, comparantur ad communitatem sicut partes ad totum, pars autem id quod est totius est; unde et quodlibet bonum partis est ordinabile in bonum totius“; ebenda, I qu. 60, art. 5: „Videmus enim, quod naturaliter pars se exponit ad conservationem totius, sicut manus exponitur ictui absque deliberatione ad conservationem totius corporis. Et quia ratio imitatur naturam, huiusmodi imitationem invenimus in virtutibus politicis; est enim virtuosi civis, ut se exponat mortis periculo pro totius reipublicae conservatione, et si homo esset naturalis pars huius civitatis, haec inclinatio esset ei naturalis.“

[212]) Über „die antikisierende Darlegung der Bürgerpflicht, Gut und Blut für das Staatswohl zu opfern“, vgl. Gierke, a. a. O., III, S. 635.

[213]) Expos. in Psalm 17: „Ars bellica requirit tria, sc. scientiam, robur, exercitium.“

[214]) I. Macc. 2, 50.

[215]) Summa theol. II^a^ II^ae^ qu. 141, art. 8.

[216]) Ebenda, qu. 104, art. 6: „Ordo autem iustitiae requirit, ut inferiores suis superioribus oboediant“ und I^a^ II^ae^ qu. 100, art. 6: „ Miles subdatur duci.“

[217]) Ebenda: „Tenetur subditus suo superiori oboedire secundum ra-

der König in Person oder durch Stellvertreter befiehlt. Letztere nämlich nehmen teil an der Gewalt des ersteren[218]. Wenn auch Thomas so sehr für den Frieden eintritt, hält[219] er doch den Krieg für zuweilen notwendig und von Nutzen; er dient dem Gemeinwohl, ja sogar den Feinden, wenn durch denselben ihnen die Freiheit benommen wird, Unrecht zu tun. Der Krieg ist oft die Veranlassung zur Festigung des Friedens. In jedem Falle aber muß der Krieg gerecht sein. Bedingung ist, daß erstens er vom Staatsoberhaupte erklärt werde[220], zweitens ein gerechter Grund vorliege[221], drittens die Absicht gut sei[222], etwa um den Frieden zu sichern oder die Unterdrückten zu befreien; in keinem Falle aber darf Rachgier oder Herrschsucht die Ursache sein. Was die Kriegsbeute[223] betrifft, so sei dieselbe nur dann kein Raub, wenn der Krieg ein bellum iustum ist und lediglich aus Begierde nach fremden Gute geführt wird. Widrigenfalls trete die Restitutionspflicht ein. Hinsichtlich der Kriegslist[224], sei es erlaubt, die eigenen Pläne zu verheimlichen, nicht aber positiv zu lügen und den Verträgen untreu zu werden. Im Falle einer dringenden Notwendigkeit ist es

---

tionem superioritatis, sicut miles duci exercitus in his, quae pertinent ad bellum.“

218) Summa contra Gent., III, 109: „Ordo enim inferioris principis dependet ab ordine superioris.“

219) Summa theol. IIª IIªᵉ qu. 40, art. 1: „Illi qui iuste bella gerunt, pacem intendunt, et ita paci non contrariantur, nisi malae. . .“

220) Ebenda: „Ad hoc quod aliquod bellum sit iustum, tria requiruntur. Primo quidem auctoritas principis, cuius mandato bellum et gerendum.“

221) Ebenda: „Secundo requiritur causa iusta: ut sc. illi, qui impugnantur, propter aliquam culpam impugnationem mereantur.“

222) Ebenda: „Tertio requiritur ut sit intentio bellantium recta, quae sc. intenditur vel ut bonum promoveatur vel ut malum vitetur.“

223) Ebenda, qu. 66, art. 8: „Si illi, qui depraedantur hostes, habeant bellum iustum, ea quae per violentiam in bello acquirunt, eorum efficiuntur . . . quamvis possint in acceptione praedae, iustum bellum habentes, peccare per cupiditatem, ex prava intentione, si sc. non propter iustitiam, sed propter praedam principaliter pugnant. Si vero illi, qui praedam accipiunt, habeant bellum iniustum, rapinam committunt et ad restitutionem tenentur.“

224) Ebenda, qu. 40, art. 3: „ Insidiae ordinantur ad fallendum hostes. Dupliciter autem aliquis potest falli ex facto vel dicto alterius; uno modo ex eo, quod ei dicitur falsum vel non servatur promissum; et istud sem-

nach dem Auquinaten gestattet, auch an Festtagen Kriege zu unternehmen[225]. Bischöfe, ja Kleriker überhaupt dürfen, wie der Aquinate glaubt[226], nicht als Kämpfer am Kriege teilnehmen, da das Blutvergießen mit ihrem geistlichen Charakter inkompatibel sei, wohl aber sind sie berechtigt, wenn die zeitlichen Interessen es erheischen, Fürsten und Völker zu gerechten Kriegsunternehmungen zu bewegen[227] [228].

Die fördernde Staatstätigkeit.

Thomas[229] hebt endlich seinem Könige gegenüber hervor, daß er auch für den Fortschritt ein offenes Auge habe. Die Politik des Fürsten soll eine verbessernde, ergänzende und vervollkommnende sein[230].

---

per est illicitum; et hoc modo nullus debet hostes fallere; sunt enim quaedam iura bellorum et foedera etiam inter ipsos hostes servanda, ut Ambrosius dicit in I de officiis, cap. 29. Alio modo aliquis potest falli ex dicto vel facto nostro, quia ei propositum aut intellectum non aperimus. Hoc autem semper facere non tenemur . . . et talis occultatio pertinet ad rationem insidiarum, quibus licitum est uti in bellis iustis.“

225) Ebenda, art. 4.

226) Ebenda, art. 2.

227) Ebenda: „Ad clericos pertinet disponere et inducere alios ad bellandum bella iusta. Non enim interdicitur eis bellare, quia peccatum sit, sed quia tale exercitium eorum personae non congruit.“

228) Daß die thomistische Doktrin über die erhaltende Tätigkeit des Staates überhaupt noch die Lehre der heutigen katholischen Theologen ist, erfahren wir insbesondere aus Cathreins Abhandlung über den „Staat“ im Staatslexikon der Görresgesellschaft, S. 231, ferner aus Biederlacks „Sozialer Frage“, a. a. O., S. 129 ff. und aus der „Revista internazionale delle scienze sociale“, Jahrg. 1899, Febr., S. 189. Vgl. Pesch, „Liberalismus, Sozialismus und christliche Gesellschaftsordnung“, 2. Aufl. 1901, sowie desselben „Nationalökonomie“, I, 1905; II, 1909; A. M. Weiß, „Soziale Frage“, 2 Bde., 1892; Périn, „Christliche Politik“, sowie desselben „Lehren der Nationalökonomie seit einem Jahrhundert“, 1882; V. Kolb, „Konferenzen über die soziale Frage“, 2. Aufl. 1891; Thun, „Die Sozialpolitik des deutschen Katholizismus in Jahrb. f. G. u. V.“, 1882.

229) De reg. princ., I, 15; „Sic igitur bonae institutioni multitudinis tertium restat ad regis officium pertinens, ut sit de promotione sollicitus. Quod fit, dum in singulis, si quid inordinatum est, corrigere, si quid deest, supplere, si quid melius fieri potest, studet perficere.“

230) Die Doktrin des Aquinaten über die fördernde Staatstätigkeit befolgend gestattet die Enzyklika vom 17. Mai 1892, welche die Arbeiterfrage betrifft, ein weites Entgegenkommen gegen staatliche Maßregeln, die die Produktions- und Distributionsverhältnisse normieren.

Siebentes Kapitel.

Die Entstehung des Staates.

Die faktische Entstehung.

Was lehrt der Aquinate über die primäre Staatenbildung[1])? Wie aus den Ausführungen über die Rechtfertigung des Staates bereits hervorgeht, steht Thomas betreffs seiner Auffassung der historischen Genesis der staatlichen Institution als solcher auf dem Boden der theologisch-aristotelischen Lehre[2]). Zwar leitet er seinent Saat aus dem persönlichen Willen Gottes als seiner letzten Quelle ab; doch kann nicht, wie beim Papsttum und der Kirche, von einer unmittelbaren Stiftung[3]) die Rede sein; der Wille Gottes äußert sich beim staatlichen Phänomen bloß mittelbar im Laufe der Geschichte als causa remota durch die von Gott geschaffene Geselligkeitsnatur der Menschen als causa proxima des Staates. Nur setzt der Aquinate das eigentlich konstitutive Element mitnichten in das natürliche Werden und Wachsen des staatlichen Organismus, vielmehr erklärt er die staatliche Vereinigung selbst für eine freie und vernünftige Tat des menschlichen Willens und hebt zu dem Ende die ratio constituens civitatem wiederholt[4]) hervor. Die menschliche

---

[1]) Vgl. Jellinek, a. a. O., S. 259, über die Terminologie.

[2]) „φύσει μὲν οὖν ἡ ὁρμὴ ἐν πᾶσιν ἐπὶ τὴν τοιαύτην κοινωνιάν· ὁδὲ πρῶτος συστήσας μεγίστων ἀγαθῶν αἴτιος.“ Pol. I, 2, 1253a, 30. Bekk. Über die aristotelische Betrachtungsweise vgl. Jellinek, a. a. O., S. 197; Rehm, „Gesch.“, a. a. O., S. 84, und Gierke, „Genoss.“, III, S. 13, N. 13.

[3]) Vgl. Summa adv. Gentil. IV, cap. 76.

[4]) Vgl. De reg. princ., I, 1 und 13 et Summa theol. Iª qu. 96, art. 4, Comment. in Ethic, lect. 1: „Ille autem qui primo instituit civitatem fuit causa hominibus maximorum bonorum.“

Tätigkeit, durch welche der Staat sich aus den Lebenskreisen des Individuums und der Familie bildet, dürfte nach Thomas auf einem consensus liber beruhen. Augustinus hatte von einem „pactum inter cives“ (Confess. l. 3, cap. 8) gesprochen und dem Cicero eine Definition entnommen, wonach der Staat ein „coetus iuris consensu et utilitatis communione sociatus“ ist. Hierauf beruft sich Thomas in seiner Summa theol. IIª IIªᵉ qu. 43, art. 1. Doch spricht er sich nirgends deutlich über diese Nebenfrage aus.

Der thomistische Staat ist aber meines Erachtens in keinem Falle ein Erzeugnis der menschlichen Willkür nach der Doktrin eines Rousseau, wie A. Ritschl[5]) meint. Vor allem deshalb darf die Entstehung des Staates nach dem Aquinaten nicht auf die Rousseausche Vertragstheorie zurückgeführt werden, weil gerade vom thomistischen Standpunkte die wesentliche Grundlage der Gesellschaft überhaupt das gemeinsame religiös-sittliche Bewußtsein ist, das ja transzendent gefärbt ist. Hätte Thomas den häretischen[6]) Gedanken des Sozialvertrags ausgesprochen, wäre er ja bald zensuriert worden.

Die sekundäre Staatenbildung, d. i. „die Bildung neuer Staaten innerhalb der entwickelten Staatenwelt“[7]), ist, wie Thomas Aquinas lehrt, Aufgabe des Königsamts. Die Schöpfung des Staates ähnelt der göttlichen Weltschöpfung, die Regierung desselben der göttlichen Weltregierung[8]). Die Gründung eines Staates oder einer Stadt durch den König weicht nur dadurch von der Weltschöpfung durch Gott ab, daß der letztere alles aus dem Nichts schafft, während der Herrscher das, was vor

---

[5]) Vgl. Ritschls Göttinger Jubiläumsrede, a. a. O., S. 55 und S. 62, dazu die Gegenschrift von Hertlings, a. a. O., S. 128, und vor allem S. 158 ff.

[6]) Über den ketzerischen Gedanken des Sozialvertrags vgl. Jellinek: a. a. O., S. 197 ff.

[7]) Vgl. Jellinek, ebenda, S. 259.

[8]) De reg. princ., I, 13: „Oportet igitur considerare quid Deus in mundo faciat; sic enim manifestum erit quid immineat regi faciendum. Sunt autem universaliter consideranda duo opera Dei in mundo: unum, quo mundum instituit, alterum, quo mundum institutum gubernat.“

ihm liegt, bloß zweckmäßig zu gebrauchen hat[9]). Zwar gründen nicht alle Fürsten Staaten von neuem[10]), doch ist die Tätigkeit der Gründung für jeden Monarchen von Bedeutung, weil eine gute Verwaltung des Staates nach Thomas die Kenntnis dessen, wie ein Staat gegründet wird, voraussetzt. Da der thomistische Staat in wirtschaftlicher Beziehung soviel als möglich sich selbst zu genügen hat, erwähnt der Aquinate einige Bedingungen, die bei der Errichtung besonders wichtig sind. Vor allem handelt es sich darum[11]), daß ein richtiger Ort gewählt werde. Läßt sich doch aus dem physischen Aussehen der Bewohner leicht auf die hygienischen Verhältnisse einer Gegend schließen[12]). Der Boden muß fruchtbar sein. Die Gegend soll sich durch ihre Anmut[13]) auszeichnen. Unter derselben versteht Thomas ausgedehnte Äcker und Wiesen, Fruchtbäume, Flüsse, Wälder, auch Berge. Unter den Erfordernissen verlangt er besonders gutes Wasser[14]). Das Klima muß ge-

---

[9]) Ebenda: „Ratio autem institutionis regni ab exemplo institutionis mundi sumenda est; . . . institutor autem civitatis et regni de novo producere homines et loca ad inhabitandum et caetera vitae subsidia non potest, sed necesse habet his uti, quae in natura praeexistunt.“

[10]) Ebenda: „Primum (institutio civitatis) autem opus non omnibus regibus convenit. Non enim omnes regnum aut civitatem instituunt, in quo regnant, sed regno ac civitati iam institutis regiminis curam impendunt. Est autem considerandum, quod nisi praecessisset qui institueret civitatem aut regnum, locum non haberet gubernatio regni. . . . Similiter etiam ad gubernationis officium pertinet, ut gubernata conservet ac eis utatur ad quod sunt instituta. Non igitur gubernationis officium plene cognosci poterit, si institutionis ratio ignoratur.“

[11]) Ebenda: „Necesse est igitur institutori civitatis et regni, primum quidem congruum locum eligere, qui salubritate habitatores conservet, ubertate ad victum sufficiat, amoenitate delectat, munitione ab hostibus tutos reddat. Quod si aliquid de dicta opportunitate deficiat, tanto locus erit convenientior, quanto plura vel magis necessaria de praedictis habuerit.“

[12]) Ebenda II, 2: „Est et aliud signum, ex quo considerari potest loci salubritas, si videlicet hominum in loco commorantium facies bene coloratae appareant, robusta corpora et bene disposita membra, si pueri multi et vivaces, si senes multi reperiantur ibidem.“

[13]) Ebenda I, 4: „Ad hanc amoenitatem pertinet, quod sit locus camporum planitie distentus, arborum ferax, montium propinquitate conspicuus, nemoribus gratus et aquis irriguus.“

[14]) Ebenda II, 1.

mäßigt sein[15]). Den Städten, Festungen, Schulen, Kirchen, Meiereien u. dgl. ist der geeignete Platz anzuweisen[16]). Eine Festigkeit der Stellung schützt vor Feinden[17]).

Bedenken wir bei dieser Lehre des Thomas, daß ebensowenig wie der Staat das psychische Leben regulieren und normieren kann, er körperliche Kraft, Lebensdauer, Gesundheit überhaupt unmittelbar zu produzieren vermag, sondern bloß imstande ist, sie positiv und negativ zu fördern, so können wir zwar dem Thomas nur recht geben, daß er die hygienischen Maßregeln, die das Oberhaupt bei der Gründung eines Staates treffen soll, so ausdrücklich betont. In der Tat stimmt er hier mit den bedeutendsten Staatstheoretikern, vor allem mit Montesquieu[18]) überein. Doch Thomas' Ideen sind nicht originell. Hat nicht schon Aristoteles[19]) in seiner „Politik“, VII, 5, ähnliche Gedanken über den Einfluß der Natur auf die Staatenbildung und das Staatsleben ausgesprochen?

Die juristische Entstehung des Staates

Während die aristotelische Lehre wie überhaupt die antike Doktrin die Staatenbildung rein als Produkt natürlicher menschlicher Anlagen, nicht als ein Erzeugnis des Rechts betrachtet, ist dem Aquinaten der Staat juristisch eine naturrechtlich göttliche Anstalt. Die faktische Entstehung des Staates konstruiert Thomas von Aquino als einen rechtlichen Vorgang. Nach dem Scholastiker ist bereits vor dem Staate die lex naturalis da, die ihn verpflichtet. Aus ihr werden die Rechtssätze deduziert, denen er die juristische Begründung seiner Existenz verdankt. In der Tat, daraus, daß er ein notwendiges Er-

---

[15]) Ebenda.

[16]) Ebenda, cap. 4: „Si regnum instituendum est, oportet providere quis locus aptus sit urbibus constituendis, quis villis, quis castris, ubi constituenda sint studia litterarum“, etc.

[17]) Ebenda I, 13.

[18]) „Geist der Gesetze“ (XIV—XVIII).

[19]) Vgl. insbes. Bradley, „Die Staatslehre des Aristoteles“, deutsch von Immelmann (Berlin 1884); Oncken, „Die Staatslehre des Aristoteles in historisch-politischen Umrissen“, II, 1875, S. 29 ff., die aber freilich meist nur das erste Buch der „Politik“ wiedergibt; zu erwähnen ist noch die Abhandlung von L. Schneider, „Die staatswissenschaftlichen Lehren in der Politik des Aristotels“, Schulprogramm I (Deutsch-Krone 1868), II (Neu-Ruppin 1873).

gebnis der vernünftigen, zum geselligen Leben bestimmten Natur des Menschen ist, folgt, daß er im Naturrecht wurzelt und durch dasselbe weiter seine Bedeutung erlangt. Ja, gerade durch seine Lehre vom Naturrecht hat der Aquinate die Entstehung des Staates von einem neuen Standpunkte betrachtet[20]). Bis dahin hatten ja vielfach ausschließlich die Schrift und die Lehre der Kirchenväter der Staatslehre zur Grundlage gedient[21]).

Die Lehre von der Ableitung des Staates aus einem vor- und überstaatlichen Recht bedarf aber zu ihrem besseren Verständnis, ja zu ihrer Vervollständigung der Doktrin von dem Verhältnisse von Staat und Recht[22]).

[20]) Die naturrechtliche Entstehung des Staates lehrt, auf Thomas von Aquino sich stützend, Papst Leo XIII. in seiner Arbeiterenzyklika. In derselben (Enzykl. „Rerum novarum", Herdersche Ausgabe) S. 68 ff. sagt er, daß der Staat in derselben Weise dem Bedürfnisse der Menschen sein Dasein verdanke wie die privaten Vereinigungen der Menschen. „Sie (die privaten Gesellschaften) ruhen auf der Grundlage des Naturrechts; das Naturrecht aber kann der Staat nicht ändern; sein Beruf ist es vielmehr, dasselbe zur Anerkennung zu bringen. Verbietet ein Staat dennoch die Bildung solcher Genossenschaften, so handelt er gegen sein eigenes Prinzip, da er ja selbst ganz ebenso wie die privaten Gesellschaften unter den Staatsangehörigen, einzig dem natürlichen Trieb des Menschen zu gegenseitiger Vereinigung entspringt".

[21]) Wie sehr z. B. noch Salisbury die staatsrechtlichen Verhältnisse berücksichtigt hat, ist von Gennrich, a. a. O., S. 113 ff., dargetan worden.

[22]) Vgl. Rodler, „Der entscheidende Einfluß richtiger Begriffe von Recht, Staat und Gesellschaft auf die Lösung der wichtigsten Zeitfragen" Frankfurt a. M. 1869).

Achtes Kapitel.

Staat und Recht.

Nach Thomas von Aquino ist der Staat durch das Recht, für dasselbe und unter ihm. Das „ius" ist[1]) ein Verhältnis zu anderen, und zwar ein solches, in dem jedem das Seine gegeben wird, ja es ist die „commensuratio ad alterum", die jedem zukommen läßt, was ihm gebührt. Die von Gott gewollte staatliche Existenz der Menschen setzt nämlich, meint der Aquinate, eine Rechtsordnung voraus. Müssen doch die Beziehungen der einzelnen Glieder der Gesellschaft untereinander und zu dieser selbst durch bestimmte Normen begrenzt sein. Diese Normen bilden aber gerade objektiv das Wesen des Rechts nach Thomas. Das die Verhältnisse der Gesamtheit und der einzelnen Glieder regelnde ius ist somit in der Tat in letzter Instanz im Willen Gottes gelegen, d. h. erhält durch ihn seine bindende Rechtskraft. Das Recht teilt nun der Aquinate in ius mere divinum und ius humanum ein. Das ius divinum schlechthin ist seinerseits wieder ein „ius divinum" im engeren Sinne oder ein „ius naturale"[2]). Während[3]) beim ius (positivum) humanum das Rechtsverhältnis durch Über-

[1]) II^{a} II^{ae} qu. 58, art. 2.

[2]) I^{a} II^{ae} qu. 93, art. 1, und 91, art. 2.

[3]) II^{a} II^{ae} qu. 57, art. 2: „Jus" sive „iustum" est aliquod opus adaequatum alteri secundum aliquem aequalitatis modum. Dupliciter autem potest alicui homini esse aliquid adaequantum: uno modo ex ipsa natura rei, puta, cum aliquis tantum dat, ut tantundem recipiat, et hoc vocatur ius naturale. Alio modo aliquid est adaequatum vel commensuratum alteri ex condicto ... et hoc dicitur ius positivum" etc. Vgl. ebenda I^{a} II^{ae} qu. 91 ff.

einkunft festgesetzt wird, ist das „ius divinum“ im engeren Sinne der Inbegriff jener Normen, die durch positiv geoffenbarte Willensäußerung Gottes, also in der Bibel und der Tradition festgestellt sind, und das Naturrecht wird definiert als die mittelbar mit der göttlichen Weltordnung gegebene, vom Schöpfer in den Menschen gelegte und von der Vernunft unmittelbar als verbindlich anerkannte norma agendi. In der bekannten scholastischen Kontroverse, ob und inwieweit Wille oder Vernunft die Substanz des Rechts sei, erblickt der Aquinate den Inhalt des ius naturale in der Vernunft, insofern sie freilich dem göttlichen Wesen immanent und durch die der Gottheit inhärierenden Wesenheiten der Dinge bestimmt ist[4]. Daraus aber, daß die verpflichtende Kraft des Naturrechts doch mittelbar, also in letzter Instanz auf Gott zurückgeführt wird, ergibt sich, daß es inhaltlich zu der Moral nicht in einem Gegensatz stehen darf; beide haben ja den gleichen Ursprung im transzendenten, göttlichen Weltgrunde. Das Naturrecht hat Gott für irdische Zwecke in die natürliche Vernunft des Menschen gesetzt; das positiv-göttliche Recht jedoch ist von der Gottheit auf übernatürliche Weise dem Menschen für seine transzendente Bestimmung gegeben worden[5]. Aus der Anerkennung des ius naturale folgt ferner, daß der Staat nicht als die einzige Quelle des Rechts betrachtet werden kann. Das Naturrecht ist ja auch eine wahre und durchaus verbindliche Norm[6]. Nach der thomistischen Theorie erscheint dann auch

---

[4]) I^{a} II^{ae} qu. 91, art. 2: „Lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura.“ Es ist hier zu bemerken, speziell betreffs des Verhältnisses der „lex“ zum „ius“, daß das Gesetz überhaupt eine gewisse Form des Rechtes ist („aliqualis ratio iuris“). Heißt es doch II^{a} II^{ae} qu. 57, art. 1: „Sicut eorum, quae per artem exterius fiunt, quaedam ratio in mente artificis praeexistit, quae dicitur regula artis, ita etiam illius operis iusti, quod ratio determinat, quaedam ratio praeexistit in mente, quasi quaedam prudentiae regula; et hoc si in scriptum redigatur, vocatur lex . . . et ideo lex non est ipsum ius proprie loquendo, sed aliqualis ratio iuris.“

[5]) Vgl. I^{a} II^{ae} qu. 91, art. 1 ff.

[6]) Gerade gegen Ritschl, der in seiner Göttinger Rede, a. a. O., S. 61, geäußert hatte, daß „die römisch-katholische, die sozialistische und die

das Recht nicht erst als Produkt des Staates, sondern dieser vielmehr als Produkt des Rechts. Gerade die Annahme der natürlichen Rechte der Menschen steht in einem flagranten Widerspruch mit der Anschauung des Sozialismus, welcher der Ansicht ist, daß alle Individuen als gleich anzusehen sind und jeder einzelne verpflichtet ist, ohne weiteres sich den Majoritätsbeschlüssen zu unterwerfen. Daraus, daß in höchster Instanz Gott dem Naturrechte den verbindlichen Charakter verleiht, ergibt sich, daß das positive menschliche Recht, das dem ius naturale widerspricht, ungerecht und ohne verpflichtende Kraft ist[7]. — Wenn auch der Aquinate alle ungerechten Gesetze eine „corruptio legis“[8] nennt, so kommt er doch ohne Restriktionen nicht aus, denn er lehrt, daß man unter Umständen ein ungerechtes Gesetz, wofern es nichts in sich Verwerfliches befehle, zu beobachten habe, aber nicht des Gesetzes selbst wegen, sondern um der größeren Übel willen, welche die Nichtbeobachtung zur Folge haben könnte[9]. Die naturrechtliche Theorie des Thomas bedarf in praxi unbedingt der sogenannten Limitationen. So distinguiert er[10] zwischen den unabänderlichen „prima principia“ und den „in aliquo“ wandelbaren

---

spezifisch-liberale Ansicht vom Staate ihren gemeinsamen Boden in der unrichtigen Entgegensetzung zwischen dem fabelhaften Naturrecht und dem geschichtlichen Recht haben“, sucht von Hertling in seiner Gegenschrift a. a. O., S. 132 ff. den Nachweis zu erbringen, daß es ein Naturrecht gebe und geben müsse im Sinne der thomistischen Lehre. Vgl. auch von Hertlings „Aufsätze und Reden sozialpolitischen Inhalts“, S. 14 ff.

[7]) II^{a} II^{ae} qu. 57, art. 2: „Voluntas humana ex communi condicto potest aliquid facere iustum in his, quae secundum se non habent aliquam repugnantiam ad naturalem iustitiam; et in his habet locum ius positivum . . . sed si aliquid de se repugnantiam habet ad ius naturale, non potest voluntate humana fieri iustum, puta si statuatur, quod liceat furari vel adulterium committere.“ Vgl. II^{a} II^{ae} qu. 60, art. 5 ad 1: „Si scriptura legis contineat aliquid contra ius naturale, iniusta est nec habet vim obligandi.“

[8]) Vgl. I^{a} II^{ae} qu. 95, art. 2.

[9]) Vgl. ebenda qu. 96, art. 3—5.

[10]) Ebenda qu. 94, art. 4—6.

„praecepta secundaria" der lex naturalis. Oft heißt es: „Juri naturali quoad quid derogari" oder „ex causa aliquid addi vel detrahi potest"[11]. — Die Prinzipien des Naturrechts hat die lex humana[12], welche[13] ja jene Anordnung positiver Art ist, die durch menschlichen Willen vernunftmäßig erlassen ist, im einzelnen auszuführen, und zwar entweder durch bloße Folgerungen („conclusiones ex principiis") als „ius gentium"[14] oder durch nähere Bestimmungen der Grundsätze für besondere Fälle („determinationes quasdam aliquorum communium"). Über das positive, menschliche Recht (ius civile im engeren Sinne) schaltet und waltet, abgesehen natürlich von den Schranken des unmittelbar und mittelbar göttlichen Rechts der Träger der Souveränität, wie der Aquinate meint[15], unbeschränkt, wenn auch das eigene Gesetz eine gewisse „vis directiva" für den Gesetzgeber sein soll[16]. — Endlich ist noch hervorzuheben, daß Thomas durch seine Einteilung der „iustitia"[17] in „generalis" (legalis), welche, je nachdem das Gemeinwohl es erfordert, die einzelnen Rechte der Individuen beschränkt und in „particularis", die, sei es als „commutativa" in der gegenseitigen Gerechtigkeit der Bürger besteht, sei es als „distributiva" die gerechte Verteilung von Rechten und Pflichten unter den Untertanen erheischt, die wichtige Unterscheidung zwischen öffentlichem und Privatrecht wenigstens einigermaßen dürfte beeinflußt haben.

In seiner Auffassung des Verhältnisses von Staat und Recht stand offenbar der Aquinate unter dem Einflusse seiner

---

11) Ebenda, art. 5.

12) Ebenda qu. 97, art. 3: „Lex humana proficiscitur a voluntate hominis ratione regulata."

13) Ebenda qu. 95, art. 2: „A lege naturali dupliciter potest aliquid derivari: uno modo sicut conclusiones ex principiis, alio modo sicut determinationes quaedam aliquorum communium."

14) Über das „ius gentium" ist bereits oben bei der Besprechung der thomistischen Auffassung des Privateigentums die Rede gewesen.

15) IIa Iae qu. 90, art. 2 u. 3, qu. 91, art. 3, qu. 95, art. 2.

16) Ebenda qu. 96, art. 5, ebenfalls qu. 93, art. 3.

17) Ebenda Ia IIae qu. 61 ff. u. 11, I qu. 105, art. 2.

Zeit. Aus ihrem Geiste heraus ist seine Lehre zu verstehen. Nahm man doch damals[18] allgemein an, daß die formell absolute, durch nichts bedingte Pflicht des Gehorsams materiell am göttlichen Rechte eine Schranke habe. „Es ist besser, Gott zu gehorchen als den Menschen", war ja christlich-mittelalterliche Devise.

Der Fehler der thomistischen Betrachtungsweise von Staat und Recht liegt vom modernen Standpunkt darin, daß sie aus einer vor- und überstaatlichen Rechtsordnung den Staat herleitet. Gerade diesen Gedanken gilt es heute unbedingt zu überwinden. Die moderne Wissenschaft faßt das Recht nur als positiv auf und erkennt bloß staatlich geschaffenes oder staatlich zugelassenes Recht[19] an, und in letzter Instanz dürfte es auf das Rechtsgefühl zurückzuführen sein. Mit Kant[20], der die von Thomasius begonnene Trennung der sittlichen Ordnung von der juridischen vollendete, hat die Meinung, der Staat sei die letzte und einzige Quelle des Rechts, dasselbe mithin ausschließlich Erzeugnis des Staates,

---

18) Die thomistische Doktrin ist noch heute die der katholischen Theologen. So schreibt Cathrein, a. a. O., S. 45: „Steht nämlich einmal gründlich fest, daß der Staat keine Ansprüche auf göttliche Attribute hat, sondern wie alle anderen Geschöpfe aus Gottes Allmacht hervorgegangen ist, dann ergibt sich mit unabweislicher Notwendigkeit eine sehr wichtige Einschränkung der Staatsgewalt. Es folgt dann nämlich, daß der Staat ebensogut wie alle menschlichen Verhältnisse dem natürlichen Sittengesetz untersteht und sich innerhalb desselben zu bewegen hat, daß somit die Staatsgewalt oder vielmehr ihr Träger nichts tun oder befehlen darf, was gegen das Naturgesetz verstößt."

19) Vgl. Jellinek, a. a. O., S. 325 ff.

20) Wenn auch Kant beim Beginne seiner „Rechtslehre" von dem natürlichen Rechte der Freiheit redet, betrachtet er doch gerade hier das Recht als „den Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür der anderen nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann", als die Möglichkeit eines mit jedermanns Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmenden, durchgängigen, wechselseitigen Zwangs. Nun aber ist ein derartiger Zwang bloß im Staate möglich. Daher sagt auch der „Königsberger Philosoph": „Der Staat ist die Vereinigung einer Menge Menschen unter Rechtsgesetzen."

hauptsächlich in Deutschland[21]), den Sieg errungen. Sehr viel dürfte auch die historische Rechtsschule[22]) zur Überwindung des mittelalterlichen Naturrechts beigetragen haben. Auf jeden Fall ist für die Modernen das ius naturale, in erster Linie speziell das thomistische, mitnichten eine wahre und bindende Regel[23]). Ist doch sein Inhalt, mögen die Thomisten sagen, was sie wollen, etwas recht Unbestimmtes, weshalb es auch nicht zufällig ist, daß man unter Berufung auf dasselbe alles mögliche verteidigen konnte. Die logische Konsequenz der Konzentration aller Zwangsgewalt ist das Rechtssetzungsmonopol des Staates[24]). Das Recht knüpft unmittelbar an die Tatsache des staatlichen Daseins an. Dieses Faktum selbst steht tatsächlich außerhalb des Rechts. Die Entstehung eines Staates in der bereits bestehenden Staatenwelt ist zunächst stets eine quaestio facti. Den Staat haben wir als vorhanden anzusehen, sobald Gebiet, Volk und Gewalt zu einer Einheit verbunden sind. Die Tatsache des Beieinanderseins dieser drei wesentlichen Elemente ist allein für die Behauptung des staatlichen Daseins relevant. Ob sie auf rechtlichem Wege zusammengekommen sind oder nicht, ist unerheblich. Widerspricht doch das sog. Legitimitätsprinzig aller Realität. „Für das Terrain, welches die heutigen deutschen Fürsten teils Kaiser und Reich, teils ihren Mitständen, den Standesherrn, teils ihren eigenen Landständen abgewonnen haben, läßt sich kein vollständig legitimer Besitztitel nachweisen, und in

---

[21]) Vgl. die deutschen Autoren bei Cathrein, „Recht, Naturrecht“ usw., a. a. O., S. 80 ff.

[22]) Der kurze Inhalt der Lehre der historischen Rechtsschule ist: Das Recht ist nur positiv; es gibt kein eigentliches Naturrecht. Jedes Recht ist zunächst unbewußtes Erzeugnis des Volksgeistes, das der Staat näher zu formulieren hat. Die Untertanen dürfen deshalb einzeln oder in Masse sich nicht wider das positive Recht setzen, gestützt auf das Naturrecht. Das ist der Frevel der Revolution.

[23]) Vgl. gegen das Naturrecht: Bergbohm: „Jurisprudenz u. Rechtsphilosophie“ (1892), und Jodl, „Über das Wesen des Naturrechts u. s. Bed. i. d. Geg.“ (Prager Vierteljahrsschr. [1893], S. 1 ff.).

[24]) Vgl. Anschütz im Verwaltungsarchiv V, 14 ff., und Jellinek, a. a. O., S. 355 nebst der dortigen Anmerkung 1.

unserem eigenen staatlichen Leben können wir der Benutzung revolutionärer Unterlagen nicht entgehen. . .“[25]). Vollends mit der thomistischen Doktrin ist die Anerkennung der Kompromißnatur[26]) des Rechts völlig inkompatibel.

---

[25]) Vgl. Bismarcks „Gedanken u. Erinnerungen“, I, 176.

[26]) Über dieselbe vgl. besonders Merkel, „Recht u. Macht“ (Schmollers Jahrb. V, 1881, 439 ff.), auch Jurist. Enzykl., S. 23; dgl. die Bemerkungen Jellineks, S. 94.

Neuntes Kapitel.

Die Staatsformen.

Eine juristische Unterscheidung der einzelnen möglichen Staatsformen ist in der mittelalterlichen Staatslehre nur sehr selten zu finden. Auch bei Thomas Aquinas wird nicht die Frage nach den Rechtsformen der Staaten erörtert, vielmehr fragt er in erster Linie nach der Zweckmäßigkeit der Monarchie im Verhältnisse zu anderen Verfassungsformen. Denn der Gedanke der Verherrlichung der Alleinherrschaft beherrschte von vornherein das christlich-mittelalterliche Denken. Im Gegensatz zur Antike ist die ganze mittelalterliche Publizistik mehr oder weniger monarchisch gesinnt. Das dürfte damit zusammenhängen, daß an der Stelle des Kleinstaates man zu Thomas' Zeiten bereits den Flächenstaat hatte, der monarchisch geartet war. Dieser hat offenbar den Aquinaten bei seiner Lehre von den Staatsformen beeinflußt.

Die Frage nach den Staatsformen wurde also mehr vom politischen als vom juristischen Standpunkte behandelt. Dennoch hätte sich gerade aus der mittelalterlichen Anschauung, die den Staat als Rechtsprodukt betrachtete, eine rechtliche Unterscheidung der Staatsformen ergeben sollen.

Laßt uns des Thomas' Theorie über die Staatsformen auseinandersetzen.

Der Aquinate teilt die Staatsformen in richtige und unrichtige ein. Zum Maßstabe nimmt er das Gemeinwohl [1]). Er ist nämlich der Ansicht, daß der Monarch nicht seinen Nutzen

[1]) De reg. princ., I, 3: „Per hoc regimen fit iniustum, quod spreto bono communi multitudinis quaeritur bonum privatum regentis. Quanto igitur magis receditur a bono communi, tanto est regimen magis iniustum.“

suchen darf [2]). Seine Aufgabe besteht vielmehr in der Förderung des Wohles der Gesamtheit seiner Untertanen. Die regierenden Fürsten sind um des Volkes willen, nicht dasselbe ihretwegen da. Treffend vergleicht der Scholastiker nach der Schrift die Regenten mit den Hirten. Sind doch jene die Hirten der Völker, die sich nicht selbst weiden dürfen, sondern die Völker auf gute und fette Weiden führen sollen, auf daß sie nicht die Worte hören: „Vae pastoribus, qui pascebant semetipsos“ [3]). Schon daraus, daß Thomas das Verhältnis zwischen dem Herrscher und der Gesamtheit als eine Relation gegenseitiger Rechte und Pflichten ansieht, folgert er den Gedanken, daß alles Herrschen ein Amt, ja ein öffentliches Amt, ein Dienst zum Besten des Gemeinwesens ist [4]).

Die Einteilung der Staatsformen.

Im Anschlusse an Aristoteles nimmt der Aquinate drei Staatsformen an: die Monarchie, die Aristokratie und die Politin (Demokratie). Diese drei richtigen Formen entsprechen je einer unrichtigen, das Königstum der Tyrannis, die Aristokratie der Oligarchie, die Politin der Demokratie (Demagogie) [5]) [6]). Eine Politin ist vorhanden, wenn das gerechte Regiment in der Hand einer Menge, freilich nicht des Pöbels, sondern z. B. der Krieger einer Stadt oder einer Provinz ist [7]), eine Aristo-

[2]) De reg. Iud. qu. 6: „Principes terrarum sunt a Deo instituti, non quidem ut propria lucra quaerant, sed ut communem utilitatem procurent.“

[3]) De reg. princ., I, 1: „Si non ad bonum commune multitudinis, sed ad bonum privatum regentis regimen ordinetur, erit regimen iniustum atque perversum. Unde et Dominus talibus rectoribus comminatur per Ezechielem dicens: Vae pastoribus, qui pascebant semetipsos, quasi sua propria commoda quaerentes. Nonne greges a pastoribus pascuntur? Bonum siquidem gregis pastores quaerere debent et rectores quilibet bonum multitudinis sibi subiectae“. Vgl. Comm. z. Pol., l. III, lect. 6, h.

[4]) Vgl. ebenda, l. I, cap. 14.

[5]) Vgl. Montagne, a. a. O. (1901), S. 682, Anm. 1: „Dans les écrits de St. Thomas, la démocratie porte le nom de „Politia“. Le mot „Democratia“ désigne ordinairement l'abus du régime, ce qu' aujourd'hui nous appelons „Démagogie“.

[6]) De reg. princ., I, 3: Opponitur politiae democratia, aristocratiae oligarchia, regnum autem tyrannidi.“

[7]) Ebenda I, 1: „Si (iustum regimen) administratur per aliquam multitudinem, communi nomine politia vocatur, utpote cum multitudo bella-

kratie, d. h. die Herrschaft der Besten, wenn es durch nur wenige, aber tugendhafte Männer ausgeübt wird[8]) und endlich das *Königtum*, wenn es penes unum ist[9]). Analog verhält es sich mit der Einteilung des ungerechten Regiments[10]): Herrscht einer ungerecht, so ist er ein *Tyrann*. *Die Oligarchie* besteht darin, daß eine kleine Anzahl von Menschen wie ein Tyrann verfährt, dadurch daß sie das niedrige Volk durch ihren Reichtum unterdrückt und bloß quoad numerum von einem ungerechten Alleinherrscher verschieden ist. Das Regiment der großen Menge ist *Demagogie*. Doch den Unterschied der Staatsformen erblickt der Aquinate nicht lediglich im Zahlenunterschiede der Herrschenden. Heißt es doch im Comm. in lib. IV, Pol. lect. II: „Per accidens determinatur paucitate et multitudine[11]).“ Wie die aristotelische Doktrin

---

torum in civitate vel provincia dominatur.“ Vgl. I^a II^{ae} qu. 105, art. 1: „Politia, in qua omnes aliquam partem habeant in principatu“.

8) „Si vero administratur per paucos, virtuosos autem huiusmodi regimen aristocratia vocatur, id est potentatus optimus vel optimorum, qui propterea optimates dicuntur.“ Vgl. I^a II^{ae} qu. 105, art. 1: „Potestas optimatum, in qua aliqui pauci principantur secundum virtutem.“

9) „Si vero iustum regimen ad unum tantum pertineat, ille proprie rex vocatur.“ Vgl. I^a II^{ae} qu. 105, art. 1: Monarchia est „regimen, in quo unus principatur secundum virtutem“.

10) „Se regimen iniustum per unum tantum fiat, qui sua commoda ex regimine quaerat, non autem bonum multitudinis sibi subiectae, talis rector tyrannus vocatur, nomine a fortitudine derivato, quia scilicet per potentiam opprimit, non per iustitiam regit: unde et apud antiquos potentes quique tyranni vocabantur. Si vero iniustum regimen non per unum fiat, sed per plures, siquidem per paucos, oligarchia vocatur, id est principatus paucorum: quando scilicet pauci proptor divitias opprimunt plebem, sola pluralitate a tyranno differentes. Si vero iniquum regimen exerceatur per multos, democratia nuncupatur, id est potentatus populi: quando sc. populus plebeiorum per potentiam multitudinis opprimit divites. Sic enim et populus totus erit quasi unus tyrannus.“

11) Ein solches Einteilungsprinzip ließe sich in der Tat nicht halten. Sehen wir doch in der Weltgeschichte, daß oft ein Mensch im Besitze der gesamten Staatsgewalt ist und daß doch mitnichten ihm die Monarchenqualität zugeschrieben wird. Ist denn der Diktator, ein Cäsar, ein Cromwell Monarch gewesen? Die ganze Staatsgewalt übten sie ja aus. Andererseits hat der regierende Fürst in der konstitutionellen Monarchie bloß einige Funktionen der Staatsgewalt inne und ist doch Alleinherrscher.

geht Thomas von der Zahl der herrschenden Personen aus[12]) und setzt den obersten Einteilungsgrund in die ethischen Eigenschaften derselben[13]) [14]).

Die Republik.

Relativ hat nach dem Aquinaten jede der drei guten Staatsformen ihre Vorzüge. So besteht z. B. der Vorzug der Republik darin, daß in ihr die Bürger patriotischer[15]) und aufopferungsvoller sind. Sehen sie doch das Staatsinteresse als ihr eigenes an. In der Monarchie hingegen wird das öffentliche Wohl mehr als das des Königs betrachtet; daher auch zeigen sich hier die Untertanen weniger opferfreudig. Ist doch tatsächlich durch die Republik Rom groß geworden[16]). Absolut genommen aber ist für Thomas die Monarchie die beste Staatsform. — Er steht in seiner Anschauung offenbar unter dem Einflusse des Christentums, das ja einem einheitlichen

---

12) Vgl. die oben zitierten Stellen aus D. I^a II^{ae} qu. 105, art. 1.

13) Vgl. *Jellinek*, a. a. O., S. 649, wo dargetan wird, daß dieses Prinzip der Einteilung nicht das richtige ist, da es ein zu unbestimmtes Element enthält. „Mit wissenschaftlicher Sicherheit,“ bemerkt ebenda mit Recht *Jellinek*, „lassen sich unter allen Umständen nur die *formalen* Momente der in der Verfassung ausgeprägten Willensverhältnisse erkennen, die, von aller konkreten Besonderheit unberührt, kraft rechtlicher Notwendigkeit im Staatsleben zum Ausdruck kommen müssen. Daher ist eine wissenschaftlich befriedigende Einteilung der Staatsformen nur als eine rechtliche Einteilung möglich. Die Frage nach den Staatsformen ist also identisch mit der nach den rechtlichen Unterschieden der Verfassungen.“ Vgl. Piloty, „Autorität und Staatsgewalt“ im Jahrb. d. internat. Vereinigung f. vgl. Rechtsw., VI (1903), S. 553 ff.

14) Über Näheres betreffs des rechtlichen Unterscheidungsprinzips, vgl. *Jellinek*, S. 649 ff.

15) De reg. princ., I, 4: „Plerumque contingit, ut homines sub rege segnius ad bonum commune nitantur, utpote existimantes, id quod ad bonum commune impendunt, non sibi ipsis conferre, sed alteri, sub cuius potestate vident esse bona communia. Cum vero bonum commune non vident esse in potestate unius, non attendunt ad bonum commune quasi ad id quod est alterius, sed quilibet attendit ad illud quasi suum ... Et sicut refert Sallustius, incredibile est memoratu, quantum adepta libertate in brevi Romana civitas creverit.“

16) Die Erörterungen über die Republik verdankt der Aquinate dem Stagiriten, der eine demokratisch gemäßigte aristokratische Republik für die vorzüglichste Staatsform hält, freilich nur da, wo sie dem Charakter des Volkes und seiner Geschichte entspricht. Wir merken bei Aristoteles den Einfluß der Existenz des hellenischen Kleinstaats.

Die Monarchie.

Gott unterworfen ist. Auch dürfte das germanische Königtum Spuren bei dem Scholastiker zurückgelassen haben. Die Monarchie, meint der Aquinate, diene am besten zur Erhaltung der staatlichen Gesellschaft. Diese nämlich setze unbedingt die Einheit des Friedens voraus. Nun aber werde diese Aufgabe am besten gelöst durch dasjenige, das an sich selbst die Einheit ist (per se unum)[17], folglich durch ein einzelnes herrschendes Individuum. Sowohl im Makrokosmos des Weltalls mit seinem einen Gotte als auch im Mikrokosmos des Menschen, in welchem das Herz es ist, das in der Vielheit der Glieder alles bewegt, ja in dem ein einheitliches Prinzip der psychischen Vermögen herrscht wie bei den Tieren, speziell den Bienen, die eine Königin haben, findet Thomas die monarchische Ordnung verwirklicht[18]. Zudem ist, wie die Erfahrung lehrt, die Alleinherrschaft nach dem Scholastiker viel seltener der Entartung und den Staatsumwälzungen ausgesetzt als die Aristokratie und die Demokratie[19].

Das „De regimine principum“ geht von der Wahlmonarchie aus. Allein in seinem Kommentar zur aristotelischen Politik

[17]) De reg. princ. I, 2: „Bonum et salus consociatae multitudinis est, ut eius unitas conservetur, quae dicitur pax . . . Manifestum est autem quod unitatem magis efficere potest quod est per se unum quam plures, sicut efficacissima causa est calefactionis quod est per se calidum“ und d. Summa contra Gentiles IV, 76: „Optimum autem regimen multitudinis est ut regatur per unum: quod patet ex fine regiminis, qui est pax; pax enim et unitas subditorum est finis regentis; unitatis autem congruentior causa est unus quam multi.“

[18]) De reg. princ., I, 2: „Adhuc ea, quae sunt ad naturam optime se habent, in singulis enim operatur natura quod optimum est. Omne autem naturale regimen ab uno est. In membrorum multitudine unum est quod omnia movet, scilicet cor, et in partibus animae una vis principaliter praesidet, sc. ratio. Est etiam apibus unus rex, et in toto universo unus Deus factor omnium et rector.“ Vgl. ebenda I, 3 u. 12, u. Comm. z. Pol. III, lect. 12.

[19]) De reg. princ., I, 2: „Hoc etiam experimentis apparet. Nam provinciae vel civitates, quae non reguntur ab uno, dissensionibus laborant, et absque pace fluctuunt, . . . e contrario vero provinciae et civitates, quae sub uno rege reguntur, pace gaudent, iustitia florent et affluentia rerum laetantur.“

Wahl- und Erbmonarchie.

vergleicht der Aquinate[20]) die Wahlmonarchie mit der Erbmonarchie: An und für sich bevorzugt er das Wahlsystem, weil es hier möglich ist, gerade den Tüchtigsten aus dem Volke an die Spitze zu berufen. Bei der Nachfolgeordnung aber gibt es keine Garantie für die Würdigkeit des Thronerben. Die Supposition, daß der fähige Vater seinem untüchtigen Sohne einen anderen vorziehen werde, widerspricht der Natur der väterlichen Liebe. Thomas verkennt[21]) aber auch nicht die Nachteile der Wahlmonarchie. Er weiß, daß die Wahl zwischen den Bürgern Zwiespalt hervorrufen kann. Zudem ist die Wahl eines Un-

[20]) Comm. z. Pol., lib. III, lect. 14, 9: „Quod non debeat assumi per generis successionem, ostendit (philosophus), quia dubium est de filiis succedentibus quales futuri sint, et potest contingere quod malus sit filius. Si ergo assumatur ille unus per generis successionem, continget assumi malum ad principatum; hoc autem est inconveniens. . . . Sed quia forte aliquis diceret, quod pater, bonus existens, videns malum filium, non tradet filio regnum, sed alii: ipse istud removet et dicit, quod istud difficile est credere, patrem scilicet dimittere filium et tradere illi principatum. Hoc enim est supra communem facultatem hominum. Oportet enim quod dimittat principatum magis dilecto; et magis dilectus secundum naturam est propinquior secundum naturam: filius autem est sicut alter pater, et ideo sicut pater plus diligit se quam quencunque alium, sic post se naturaliter plus diligit naturalem filium quam quemlibet alium; quare citius dimittet sibi regnum quam alicui alii. Et est intelligendum quod per se semper melius est assumi regem per electionem quam per successionem, sed per successionem melius per accidens: primum patet sic: melius est assumi principantem illo modo, quo per se contingit ipsum accipi meliorem; sed per electionem contingit assumi meliorem quam per successionem generis, quia melior, ut in pluribus, invenitur in tota multitudine, quam si sit unus. Et electio per se est appetitus ratione determinatus.“

[21]) Ebenda: „Per accidens est melius assumere principantem per generis successionem, quia in electione contingit esse dissensionem inter eligentes. Iterum quandoque eligentes mali sunt, et ideo contingit quod eligant malum. Utrumque autem istorum malum est in civitate. Iterum consuetudo dominandi multum facit ad hoc, quod aliquis subiciatur alteri. Et ideo regnante patre assuescunt (sc. cives) filio subjici, quia patri. ideo inclinatur ad hoc ut subiciatur ei. Iterum valde durum et extraneum est, quod ille qui est hodie aequalis alicui, cras dominetur et sit princeps illi. Et ideo per accidens melius est principantem assumi per successionem generis quam per electionem.“ Vgl. lect. 13f.: „Regnante patre aliquo modo assuescunt subditi filio, et ideo postmodum regnante filio voluntarie sibi subiciuntur, quia consueti sunt.“

fähigen nicht immer ausgeschlossen, da die Wähler nicht immer zuverlässig sind. Auch ist es hart, sich von einem beherrschen zu lassen, der vorher einem gleich gewesen ist. Da man bei der Erbmonarchie bereits dem Vater untertan war, wird man auch leichter dem Sohne gehorchen. Deshalb sei „per accidens“ die Erbmonarchie besser als die Wahlmonarchie.

Erforderliche Eigenschaften eines Königs.

Der Aquinate spricht davon, welche Eigenschaften ein König besitzen müsse. Er nennt die bereits von Aristoteles bezeichneten drei Eigenschaften: amor principatus, potentia, virtus[22]). Der regierende Fürst muß sich zunächst durch die Liebe zur Herrschaft[23]) auszeichnen. Muß doch der Herrscher sehr einsichtig sein. Nun aber setzt Einsicht ein aufrichtiges Streben nach der Verwirklichung des Staatszwecks voraus, ein Streben, das wieder bedingt ist durch die Liebe zum Zweck und dessen Mitteln. Ferner muß der Monarch sich als mächtig[24]) erweisen, da er oft Widerspenstige zur Erfüllung ihrer öffentlicken Pflichten zu zwingen hat, was ja Macht erfordert[25]).

---

[22]) Comm. z. Pol., V, lect. 7, z.: „Dicit (philosophus), quod debentem perfecte principari principali principatu tria oportet habere: Primum est amor principatus. Secundo oportet quod habeat potentiam respectu operum principantis, quae maxima sunt. Tertio oportet quod habeat virtutem.“

[23]) Ebenda: „Primum est amor principatus; oportet enim, si perfecte debeat principari, quod diligat principatum. Et ratio huius est, quia perfecte principans debet habere prudentiam, quia prudentia est recta ratio agibilium. Princeps autem, cum habeat regere alios, oportet quod habeat rectam rationem de agibilibus; quare oportet quod habeat prudentiam perfectam. Sed prudentiam non potest habere, nisi habeat appetitum rectum ad finem, secundum quod huiusmodi principatus principium est eorum, quae ordinantur ad finem reipublicae. Quare manifestum est, quod bene principantem oportet habere amorem ad principatum et rempublicam.“

[24]) Ebenda: „Secundo oportet quod habeat potentiam respectu operam principantis, quae maxima sunt, et hoc patet: Princeps enim habet dirigere ad finem reipublicae subditos; inter autem subditos quidam sunt bene persuabiles ratione, et quantum ad tales non est opus coactione; alii autem sunt, quibus non de facili suadetur a ratione, sed sunt inoboedientes et insolentes, et pro talibus indiget potentia coactiva; coercere autem et punire non potest, nisi habeat potentiam.“

[25]) In Aristot. Pol., lib. III, lect. 10, findet sich bereits der Gedanke ausgesprochen, daß die Macht des Königs größer sein muß als die des Individuums und mehrerer Individuen zusammen, kleiner aber als die des Staats; die legitime Herrschaft würde sonst leicht in Tyrannei entarten.

Endlich wird die Eigenschaft der Tugend[26]) von ihm verlangt. Sei doch ein wahres Verlangen nach Lösung seiner Aufgabe ohne die virtus völlig ausgeschlossen[27]). Ja auf Tugend legt der Scholastiker den größten Wert[28]). Ohne diese gleicht der Herrscher einem unenthaltsamen Menschen, der bloß Sklave seiner Leidenschaften ist[29]).

Wie wird ein König belohnt?

Der Aquinate zeigt dann, worin der Lohn eines Königs bestehen muß[30]). Manche[31]) hatten den Ruhm bezeichnet. Es sei zwar besser, daß der Monarch nach Ehre strebe als nach Reichtum und Wollust, da er im letzteren Falle leicht zu einem Tyrannen ausarten würde. Doch sind auch Ruhmsucht und Ehrgeiz für einen König zu verwerfen[32]). Verschaffen sie doch

---

[26]) Comm. z. Pol., lib. V, lect. 7, z.: „Tertio oportet quod habeat virtutem, et hoc apparet ex dictis; oportet enim principantem habere prudentiam: hoc autem non est nisi habeat appetitum rectum. Sed rectitudo appetitus est per virtutem moralem.“

[27]) Ähnlichen Gedanken begegnen wir bei Cicero in seinem Dialog über den Staat.

[28]) Comm. z. Pol., lib. V, ebenda, lect. 7: „in principatu requiritur magis virtus.“

[29]) Ebenda: „Habentes potentiam civilem et amorem reipublicae contingit esse sicut incontinentes, hoc est, sic esse ad rempublicam dispositos sicut incontinens est ad se ipsum. Incontinens, quamvis habeat rectum iudicium et scientiam de agibilibus et amorem sui, nihilominus tamen prosequitur concupiscentias et motus passionum. Et sic non proficit ei scientia quam habet de agibilibus. Sic erit de istis, quod quamvis diligant principatum et habeant potentiam, quia tamen non habent virtutem, per quam regulent suas operationes, deficient et male se habebunt in principatu.“

[30]) De reg. princ., I, 7: „Quoniam autem secundum praedicta regis est bonum multitudinis quaerere, nimis videtur onerosum regis officium, nisi ei aliquod bonum ex hoc proveniret. Oportet igitur considerare quale sit boni regis conveniens praemium.“

[31]) Ebenda: „Quibusdam igitur visum est non esse aliud (praemium regis) nisi honorem et gloriam.... Tolerabilius est, si gloriam quaerat quam si pecuniam cupiat et voluptatem sequatur ... princeps, cui non sufficit honor et gloria, consequenter tyrannus efficitur.“

[32]) Ebenda: „Sed si hanc sententiam receperimus, plurima sequentur inconvenientia. Primo namque hoc regibus dispendiosum esset, si tot labores et sollicitudines paterentur pro mercede tam fragili; deinde humanae gloriae cupido animi magnitudinem aufert; qui enim favorem hominum quaerit, necesse est, ut in omni eo, quod dicit aut facit, eorum voluntati

nur irdische, folglich vergängliche Güter. Da außerdem der Ehrgeizige den Menschen gefallen will, wird er sich dem einzelnen gegenüber zu Schmeicheleien herablassen und gibt somit jene Unabhängigkeit preis, die ihm im Interesse des bonum commune so sehr notwendig ist. Zudem wird ein solcher Fürst sich unschwer zu mancher tollkühnen Tat bewegen lassen, welche sogar das Heer und die Existenz des Staates in Gefahr bringen kann[33]). Endlich hat die Ruhmsucht die Heuchelei zur Folge[34]). Seine Belohnung soll der König von Gott erhoffen[35]).

Die Tyrannenherrschaft.

Derjenige Herrscher aber, der seine Pflichten verletzt und dadurch zum Tyrannen wird, verfällt der Rache der Menschen und dem Strafgericht Gottes. Eingehend handelt Thomas über den Begriff des Tyrannen im 3. Kap. des „De regimine principum“. Ja, diese Stelle entwirft so recht ein Bild der Ränke und der grausamen Handlungen, die durch ein tyrannisches Regiment verursacht werden. Der tyrannus wird vom Aquinaten ganz wie von dem Stagiriten als ein Autokrat geschildert, der bloß seinen Leidenschaften fröhnt, die Untertamen zu Staatssklaven erniedrigt und mehr einer resenden Bestie als einem animal rationale gleicht. Die Tyrannei, die aus dem Königtum entsteht, ist nach Thomas die schlimmste Gewaltherrschaft[36]).

Was ist nun gegen dieselbe zu tun? Prinzipiell, sagt der Scholastiker[37]), muß man jedem Vorgesetzten gehorchen, es

deserviat, et sic dum placere hominibus studet, fit servus singulorum.“ . . . Vgl. Summa theol. IIa IIae, qu. 131 ff.

[33]) Ebenda (De reg. princ., I, 7): „Ex cupidine gloriae periculosa mala proveniunt. Multi enim, dum immoderate gloriam in rebus bellicis qaerunt, se ac suos perdiderunt exercitus libertate patriae sub hostili potestate redacta.“

[34]) Ebenda: „Sicut igitur periculosum est multitudini, si princeps voluptates et divitias quaerat pro praemio, ut raptor et contumeliosus fiat, ita periculosum est, cum detinetur gloriae praemio, ne praesumptuosus et simulator existat.“

[35]) „Est autem conveniens, ut rex praemium exspectet a Deo. Minister enim pro suo ministerio praemium exspectat a Domino; rex autem populum gubernando minister Dei est.“

[36]) Ebenda, cap. 3: „Ut regimen regis est optimum, ita regimen tyranni est pessimum.“

[37]) Summa theol.: IIa IIae qu. 104, art. 5: „Ex duobus potest contingere, quod subditus suo superiori non teneatur in omnibus oboedire.

sei denn, daß sein Befehl gegen das Gebot einer höheren Macht ist oder die Jurisdiktion überschreitet. Ist doch die Empörung, wenn sie nicht auf gerechte Weise motiviert ist, eine Sünde[38]), denn sie widerspricht der Einheit und dem Frieden der staatlichen Gesellschaft. Nun aber ist letztere zum allgemeinen Besten da. Folglich widerstreitet auch die seditio dem bonum commune[39]). Geht die Gewaltherrschaft nur bis zu einem gewissen Grade[40]), so sei es besser, den Tyrannen zu dulden als durch ein eventuelles Auftreten gegen ihn das Gemeinwesen in viele Gefahren zu bringen, die viel schlimmer sind als die Tyrannei selbst. Gelingt nämlich die Revolution nicht, dann wird der Tyrann nur noch grausamer regieren; hat sie Erfolg, dann wird der neue Herrscher durch eine noch gewalttätigere Regierung sich den Thron sichern wollen. Was nun —, wenn die Tyrannei unerträglich wird? Nicht dem einzelnen Individuum, selbst nicht den einzelnen Individuen als Gesamtheit steht in diesem Falle das Recht zu, gegen den Gewaltherrscher vorzugehen, sondern bloß der öffentlich anerkannten Autorität. Wenn nämlich das Volk,

Uno modo propter praeceptum maioris potestatis . . . alio modo si ei aliquid praecipiat, in quo ei non subdatur.“ Vgl. ebenda, II, I, qu. 96, art. 4: „Quia ad hoc ordo potestatis divinitus concessus sese non extendit.“ In der IIa IIae qu. 104, art. 6 heißt es: Ordo iustitiae requirit, ut inferiores suis superioribus oboediant, aliter enim non posset humanarum rerum status conservari. Demgemäß wird erklärt: „Principibus saecularibus in tantum homo oboedire tenetur, in quantum ordo iustitiae requirit.“

[38]) IIa IIae qu. 42, art. 2: „Seditio opponitur unitati multitudinis, id est populi, civitatis vel regni . . . Unde manifestum est unitatem, cui opponitur seditio, esse unitatem iuris et communis utilitatis. Manifestum est ergo, quod seditio opponitur et iustitiae et communi bono, et ideo ex suo genere est peccatum.“

[39]) Der Aquinate steht auf dem Standpunkte der mittelalterlichen, gewiß auch noch heutigen katholischen Moraltheologie (vgl. Cathrein, a. a. O., S. 48), wonach die Gehorsamspflicht der Untergebenen gegen den Vorgesetzten im göttlichen Gesetze, mithin im forum internum des Gewissens begründet, deshalb aber auch durch die Rechtmäßigkeit des Gebots bedingt sei.

[40]) De reg. princ., I. 6: „Si non fuerit excessus tyrannidis, utilius est remissam tyrannidem tolerare ad tempus, quam contra tyrannum agendo multis implicari periculis, quae sunt graviora ipsa tyrannide“ etc.

juristisch betrachtet, als ständisch gegliederte Korporation das Recht hat[41]), sich einen König zu wählen, so kann es einen solchen, ohne ungerecht zu verfahren, absetzen, wenn er seine Gewalt tyrannisch mißbraucht, wofür die römische Geschichte Beispiele bringt. Kommt aber das Recht der Einsetzung einem Höheren zu, so muß diesen das Volk um remedium bitten. Wandten sich doch die Juden an den Kaiser, auf daß er ihnen Hilfe gegen Archelaus bringe. Wie aus anderen Stellen[42]) hervorgeht, ist dieser Höhere der Papst. Vermögen die Menschen nicht, Abhilfe zu schaffen[43]), so bete man zu Gott, dem Könige der Könige, daß er den Tyrannen stürze oder wenigstens ihn umstimme. Den Befehlen, die mitnichten rechtmäßig sind, müsse aber auf jeden Fall Widerstand geleistet werden, wofern nicht diese Art und Weise des Vorgehens größere Nachteile zur Folge habe. Nicht nämlich das Volk zeige sich treulos, und deshalb bedeute sein Widerstand keine seditio, sondern gerade der Tyrann sei untreu, da er durch Mißbrauch seiner Gewalt ungerecht herrsche[44]); er sei der seditiosus.

---

[41]) Ebenda: „Videtur autem magis contra tyrannorum saevitiam non privata praesumptione aliquorum, sed auctoritate publica procedendum. Primo quidem, si ad ius multitudinis alicuius pertineat, sibi providere de rege, non iniuste ab eadem rex institutus potest destitui vel refrenari eius potestas, si potestas regia tyrannice abutatur. Nec putanda est talis multitudo infideliter agere tyrannum destituens, etiam si eidem in perpetuum se ante subiecerat, quia hoc ipse meruit, in multitudinis regimine se non fideliter gerens, ut exigit regis officium, quod ei pactum a subditis non reservetur. — Si vero ad ius alicuius superioris pertineat multitudini providere de rege, exspectandum est ab eo remedium contra tyranni nequitiam. Sic Archelai, qui in Judaea pro Herode patre suo regnare iam coeperat . . . Judaeis contra eum querimoniam deferentibus, potestas deminuitur.“

[42]) Vgl. unten das Kapitel „Der päpstliche Weltstaat“.

[43]) De reg. princ., I, 6: „Quodsi omnino contra tyrannum auxilium humanum haberi non potest, recurrendum est ad regem omnium, Deum, qui est adiutor in opportunitabus in tribulatione. Eius enim potentiae subest, ut cor tyranni crudele convertat in mansuetudinem.“

[44]) Vgl. ebenda: „Ipse meruit in multitudine regimine se non fideliter regens, ut regis officium exigit, quod ei pactum a subditis non reservetur“, auch Summa theol. II^a II^{ae} qu. 42, art. 2 ad 3; qu. 69, art. 4.

Während manche seiner christlichen Vorgänger, so besonders Manegold von Lauterbach, Johannes von Salisbury[45]), für die Erlaubtheit oder Entschuldbarkeit des Tyrannenmords eintraten, spricht meines Erachtens bei Thomas von Aquino nichts für eine Verteidigung desselben.

Damit die Monarchie nicht zur Gewaltherrschaft ausarte, verlangt der Aquinate, daß nur ein Mann von erprobtem Charakter zum Herrscher erhoben werde[46]).

Freilich, je nach der bestehenden Verfassung betrachtet Thomas in jedem einzelnen Staat die Aristokratie oder die Demokratie oder die Monarchie als legitim[47]).

Das aristokratische Regiment.

Hat doch auch zunächst das aristokratische Regiment seine Vorzüge. Hier nämlich untersteht die öffentliche Gewalt dem Gesetze[48]). Ferner[49]) haben mehrere für das Gemeinwohl zu sorgen, mehrere zusammen aber haben eine bessere Einsicht in die Angelegenheiten des Gemeinwesens als einer allein. An und für sich ist unter dem aristokratischen Regime weniger Dissonanz und Diskrepanz vorhanden, vielmehr herrscht hier eine größere Harmonie und Assonanz[50]): „sicut coena comparata ex multis ferculis pulchrior est quam coena simplex ubi non est nisi unum ferculum“. Auch[51]) wird hier die Gerechtigkeit nicht so leicht Sklavin der Leidenschaft; dieser Umstand verhindert eine Ausübung der Staatsgeschäfte, welche gegen das Interesse der Beherrschten wäre. Für Bestechung[52])

---

[45]) Vgl. Gierke, „Genossensch.“ III, a. a. O., S. 565 ff.

[46]) De reg. princ., I, 6: „De facili regimen degenerat in tyrannidem, nisi sit perfecta virtus eius, cui talis potestas conceditur.“

[47]) Summa theol. I^a II^{ae} qu. 90, art. 3: „Ordinare aliquid in bonum commune vel est totius multitudinis vel alicuius gerentis vicem multitudinis, et ideo condere leges vel pertinet ad multitudinem vel ad personam publicam quae multitudinis curam habet.“

[48]) Comment. in Pol. l. IV, lect. 4.

[49]) Ebenda, l. III, lect. 14.

[50]) Ebenda.

[51]) Ebenda: „Ubi sunt plures, difficile est corrumpi iudicium propter impetus passionum, quia si aliqui sunt passionati, tunc reprimentur passiones eorum per rationem aliorum.“

[52]) Ebenda: „Plures boni viri difficilius pervertentur et corrumpentur quam unus.“

sei nicht viel Raum vorhanden. Auf jeden Fall ist es schwerer, mehrere zu bestechen als einen einzigen. Ja, übertrifft eine Minderheit weit die anderen an Tugend, so wäre es eine Ungerechtigkeit, wenn sie ihnen gleichgestellt würde; entweder sollten diese „Aristokraten“ außerhalb des Staates leben oder, was der Natur der Sache mehr entspricht, zur Herrschaft erhoben werden[53]).

Der Aquinate weiß sehr wohl, daß die aristokratische Staatsform auch ihre Schattenseiten hat: Wenn nämlich die Regierenden miteinander gut stehen, so ist die Gefahr vorhanden[54]), daß sie suchen, in der Zeit, wo sie am Ruder sind, sich zu bereichern, ohne daß der eine den anderen beschuldigt. Sie sind dann wie Löwen[55]), die sich unter Hasen befinden. Verschlingen doch jene diese. So richten die „optimates“, dadurch daß sie die Macht in ihrem eigenen Interesse mißbrauchen, die staatliche Gesellschaft zugrunde. — Verstehen sie sich aber gegenseitig nicht, so intrigieren sie gegen einander. Eine große Unruhe und fortwährende Streitigkeiten sind die Folgen. Gegnerische Faktionen werden gebildet. Kurz, es tritt eine Lockerung des politischen Lebens ein[56]).

Die Demokratie. Wie steht es mit der Volksherrschaft? Die wahre Demokratie, meint Thomas[57]), ist diejenige, in der die Gewalt durch eine Gesamtheit von freien und vor dem Gesetze gleichen Bürgern ausgeübt wird. In einem Staate, wo die Bürger durch ihr Wissen, ihre Tugend und ihre Macht im allgemeinen gleich sind, sei es logisch nicht mehr als recht, daß sie sämtlich zu-

[53]) Diesen Gedanken der Aristot. Pol. lib. III, cap. 6—8, verteidigt Thomas in dem Comm. in Pol. lib. III, lect. 12, o.

[54]) Comm. in Pol., lib. III, lect. 14: „Isti principantes facti sunt divites de bonis communibus, et inclinabantur ad voluptates deficientes a ratione, et principabantur propter divitias et sic conversus fuit status optimatum in statum paucorum.“

[55]) Comm. z. Pol. I, II, lect. 12: „Lepusculis ... non est bonum habere leones cum dentibus in socios, quia leones, propter potentiam eorum devorarent eos.“

[56]) De reg. princ., I, 2. Vgl. ebenda, I, 5.

[57]) Comm. in Pol., l. I: „Principatus liberorum et aequalium.“

gleich an der Staatsgewalt teilnehmen[58]). Da aber dies praktisch unmöglich ist, so wird das Prinzip der Gleichheit dadurch bewahrt, daß die einzelnen Bürger sukzessiv ans Ruder kommen[59]). Daher soll, wenn das Volk gemäßigt, ernst, für das bonum commune besorgt ist, ein Gesetz bestimmen, daß jenem das Recht zustehe, die Staatsorgane sich zu wählen[60]). Freilich, wenn es nach und nach der Bestechung zugänglich wird und ungesetzlich handelt, wird ihm dann dasselbe rechtmäßig entzogen werden[61]). Herrscht doch, während in der Monarchie der Wille des Königs regiert[62]), in der Demokratie ausschließlich das Gesetz[63]). Aber gerade dadurch wird das Gemeinwohl am wirksamsten gefördert. Gibt es doch hier keinen Unterschied der Person. Alle haben prinzipiell gleichmäßig Anteil an den Staatsämtern. Nur das Verdienst oder die persönliche Befähigung entscheidet im Interesse des bonum commune. Dadurch wird auch der Friede erhalten, und alle schwärmen für diese Staatsform[64]).

Theoretisch ist das richtig. Wie verhält es sich aber mit der Praxis? In der Tat, auch der Aquinate ist der Ansicht, daß tatsächlich nur zu oft der Ehrgeiz unter dem demokratischen

[58]) Ebenda, l. II, lect. 17: „Justum esset, si esset possibile, quod omnes simul principarentur.“

[59]) Ebenda, l. I, lectio 9: „In civilibus principatibus transmutantur personae principantes et subiectae; qui enim sunt in officio principatus uno anno subditi sunt alio et hoc ideo quia talem principatum competit esse inter eos qui sunt aequales secundum naturam.“

[60]) „Quodsi populus sit bene moderatus et gravis communisque utilitatis diligentissimus custos, recte lex fertur quod tali populo licet creare sibi magistratus, per quos respublica administretur.“

[61]) Summa theol. I^{a} II^{ae} qu. 97, art. 1: „Porro si paulatim idem populus depravatus habeat venale suffragium et regimen flagitiosis sceleratisque committat, recte adimitur populo talis potestas dandi honores ed ad paucorum bonorum redit arbitrium.“

[62]) Comm. in Pol., l. III, lect. 15: „In omnibus secundum suam voluntatem, non secundum legem agit et regit.“

[63]) Ebenda, l. IV, lect. 4: „In politia polyarchica est principatus secundum leges.“

[64]) Summa theol. I^{a} II^{ae} qu. 105, art. 1: „Omnes habeant aliquam partem in principatu; per hoc enim conservatur pax populi, et omnes talem ordinationem amant et custodiunt.“

Regime die Oberhand gewinnt. Nun aber sei dieser die Ursache sehr vieler Übel[65]. Die Parvenüs werden zu oft käuflich[66]. Vor allem suchen sie die Reichen und die Tugendhaften ihrer Güter zu berauben[67]. Ja sie tun ihnen nach Art des Tyrannen auf jede Weise Gewalt an, und sie wälzen den Staat um[68].

Die gemischte Staatsform.

Daher sei es faktisch entschieden am besten[69], wenn nur einer herrsche. Thomas jedoch will keine absolute Monarchie. Bereits aus seiner Auffassung des juristischen Staatsbegriffs ergibt sich, daß der Scholastiker mitnichten für den Gedanken einer unbeschränkten Alleinherrschaft eintritt; er verteidigt[70] vielmehr die vom Stagiriten gepriesene und angeblich bei den Juden verwirklichte gemischte Staatsform, ein mixtum compositum von Königtum, Aristokratie und Demokratie, wobei allerdings der Monarch das Übergewicht hat. Als Grundlage wünscht er das Wahlrecht. Dasselbe besitzt aber nicht das Individuum schlechthin, sondern der Aktivbürger im Sinne des griechischen Philosophen. Diese aristotelisch-thomistischen cives sind nichts anderes als eine durch Stand, Beruf und Amt unterschiedene Masse. Thomas von Aquino will offenbar eine Staatsform ähnlich wie sie die ständischen Verfassungen mit ihren bevorrechteten Volksteilen bieten.

65) Comment. z. Pol., l. II, lect. 14. Vgl. Arist. Pol., l. II, c. 6.

66) Ebenda: „Propter egestatem venales facti sunt“ und „Corrupti pecunia quidam quantum in se fuit rempublicam everterunt.“

67) Ebenda, l. II, lect. 8: „Multitudo popularium de honoribus non curat, sed solum de divitiis.“

68) Ebenda, l. III, lect. 8: „Diripient bona divitum et paucorum sicut virtuosorum.“

69) Ebenda: „Facit (multitudo) violentiam divitibus ad modum tyranni diripiendo bona eorum.“

70) Summa theol. I^{a} II^{ae} qu. 105, art. 1: „Omnes aliquam partem habent in principatu: per hoc enim conservatur pax populi, et omnes talem ordinationem amant et custodiunt, ut dicitur in 2 Polit., cap. 1. Talis est politia bene commixta ex regno, in quantum unus praeest, ex aristocratia, in quantum multi principantur secundum virtutem et ex democratia, id est protestate populi, in quantum ex popularibus possunt eligi principes et ad populum pertinet electio principum.“ Vgl. ebenda, II. I. qu. 95, art. 4.

Was ist vom gemischten Staat des Aquinaten zu halten? Sicherlich bedeutet er für seine Zeit einen Fortschritt. Werden doch in ihm die beiden Organisationsgedanken der Ordnung und der Freiheit berücksichtigt. Dem der Ordnung wird meiner Ansicht nach das monarchische Prinzip und dem der Freiheit wenigstens einigermaßen das demokratische Anhängsel gerecht. Die Idee des echten Verfassungsstaates aber, in dem nach Aufhebung der privilegierten Klassen das ganze Volk als solches Aktivbürger ist, verdanken wir durchaus nicht dem Thomas von Aquino; sie ist modernen Ursprungs.

Zehntes Kapitel.

Der päpstliche Weltstaat, Thomas' Staatsideal.

Der weltumspannende geistliche weltliche Organismus der Kirche.

Thomas von Aquino will den Staat, aber unter päpstlicher Herrschaft.

Die allgemein menschliche Gesamtorganisation bildet nach dem Scholastiker[1]) den Abschluß der sittlichen Gemeinschaft, die sich in den Familien, Gemeinden, Provinzen, ja Staaten manifestiert. Als unsichtbares Oberhaupt dieses weltumspannenden Organismus, der die Kirche selbst ist, gilt Christus, und als sichtbares, da die unitas humanitatis bereits hienieden realisiert werden soll, sein angeblicher Stellvertreter auf Erden, der Papst. Von einer Distinktion zwischen weltlicher und geistlicher Gewalt ist bei Thomas nicht die Rede. Die Zweischwertertheorie ignoriert er. Die Kirche ist der große Leviathan, der den ganzen Umfang der staatlichen Macht absorbiert[2]).

[1]) Summa theol. III, qu. 8, art. 1 u. 2: „Genus humanum consideratur quasi unum corpus, quod vocatur mysticum, cuius caput est ipse Christus et quantum ad animas et quantum ad corpora." Ebenda II^{a} I^{ae} qu. 81, art. 1: „Multi homines de Adam derivati sunt tanquam multa membra unius corporis." Ebenda I^{a} II^{ae} qu. 91, art. 1: „Tota communitas universa gubernatur ratione divina." Den einheitlichen universalen Organismus nennt Thomas „universitas" schlechthin, ecclesia universalis, auch „res publica generis humani". In der Lect. 2 ad Rom. 12 lesen wir: „Vicem capitis tenet papa". Im De regime princ., I, 14, heißt es: ... cui (Romano Pontifici) omnes reges populi christiani oportet esse subditos sicut ipsi Domino Jesu Christo. „Contra errores Graecorum" II, 32—38: wo der Papst als Haupt der „respublica Christi" angesehen wird. „Summa contra Gentiles" IV, 76: der Papst als Christi Stellvertreter.

[2]) Vgl. Gierke, Genossensch. III, a. a. O., S. 520, Anm. 10, über Gregor VII., der (Gregor VII.) im Grunde denselben Gedanken ausspricht.

Der Romanus Pontifex bildet die oberste Spitze[3]) sowohl für die kirchlichen als auch profanen Angelegenheiten. Ja, die weltlichen Herrscher sind — der Aquinate spricht es unumwunden aus — Vasallen der Kirche.

Die staatliche Natur der Kirche.

Die Kirche bezeichnet Thomas schlechthin als „Staat": „civitas", „republica"[4]), dieses Gemeinwesen schließt sogar das Jenseits ein und erstreckt sich auf die gewesenen und künftigen Menschen[5]).

In der Tat wäre auch wirklich im 13. Jahrh. der Staat bald von der Kirche verschlungen worden.

[3]) Wohl vergleicht der Aquinate die weltliche und geistliche Gewalt mit dem Verhältnis von Leib und Seele (Summa theol. II^{a} II^{ae} qu. 60, art. 6: „Potestas saecularis subditur spirituali, sicut corpus animae, ut Gregorius Nazianzenus dicit art. 17; et ideo non est usurpatum iudicium, si spiritualis praelatus se intromittat de temporalibus quantum ad ea, in quibus subditur ei saecularis potestas, vel quae ei a saeculari relinquuntur") wodurch man meines Erachtens zu der Annahme geneigt wäre, daß er bloß eine *indirekte* Einmischung der geistlichen Gewalt in die weltlichen Dinge (ratione peccati) lehre, wonach nur dann etwas der kirchlichen Jurisdiktion unterstehe, wenn und insoweit es mit der Sünde zusammenhänge, denn wer über den letzten Zweck bestimmt, hat auch über das zu gebieten, was zu demselben in Beziehung steht, sagt Thomas im De reg. princ., I, 14. Übrigens über die Unrichtigkeit der Auffassung des Verhältnisses von Leib und Seele vgl. Knoodt, a. a. O., S. 19 ff.). Doch gibt es andere Stellen, aus denen die thomistische Doktrin der Einfügung aller Staatlichkeit in den kirchlichen Organismus deutlich hervorgeht. So lesen wir Sent. lib. II, dist. 44, qu. 2: „Potestati spirituali etiam saecularis potestas coniungitur in Papa, qui utrinsque potestatis apicem tenet, sc. spiritualis et saecularis, et hoc illo disponente, qui est sacerdos et rex in aeternum, rex regum et Dominus dominantium." Ferner im De reg. princ., I, 14, hat der Aquinate die Worte: „Sacerdotes habent curam ultimi finis, reges terreni antecedentium finium: ad quem finis ultimi cura pertinet, subdi debent illi, ad quos pertinet cura antecedentium finium, et eius imperio dirigi." Ganz besonders kommt in Betracht: Quodl. 12, qu. 13, art. 19 ad 2: „Reges sunt *vasalli* ecclesiae."

[4]) Vgl. Lect. 2, ad Ephes. IV: ecclesia = „civitas" und Contra errores Graecorum, II, 32 ff.: ecclesia = res publica generis humani, ferner De reg. princ., I, 14: „cui (Romano Pontifici) omnes reges populi Christiani oportet esse subditos", auch Lect. 2 ad Rom. 12: „In ecclesia vicem capitis tenet papa et vicem principatium membrorum praelati maiores et episcopi."

[5]) Vgl. Summa theol. II^{a} II^{ae} qu. 10—12 und III qu. 8, art. 1—3. Den Satz, als ob die staatliche Gewalt als von der geistlichen abgeleitet aufzufassen sei, verteidigt Thomas, wie mir scheint, expressis atque am-

Die monarchische Struktur der Kirche.

Die „Summa contra Gentiles“, III, 76, gibt uns die Gründe an, warum die Leitung der Gesamtkirche in der Hand eines Monarchen liegen müsse:

Zur Einheit der Kirche ist nämlich die Einheit des Glaubens notwendig. Nun aber involviert letztere die Einheit des Oberhauptes, der die eventuellen Glaubensstreitigkeiten schlichtet. Folglich ist es nötig, „ut unus toti ecclesiae praesit“. Auch mußte Gott seiner Kirche die beste Verfassung geben. Sie ist aber die monarchische. Ergo muß einer der Gesamtkirche vorstehen. Ferner war es nicht möglich, die streitende Kirche auf Erden anders als der triumphierenden analog zu gestalten. Nun aber präsidiert in dieser Gott. Also hat einer allein auch in jener der Vorsitzende zu sein. Da Christus mit seiner „praesentia corporalis“ nicht mehr auf Erden weilt, so muß ein sichtbarer Leiter da sein. Der Aquinate stützt sich endlich auf die Schriftworte: Joh. 21, 15 sowie Luc. 22, 32 als auch Matth. 16, 19, wonach Petrus die „potestas ligandi“ für die gesamte Kirche bekommen und auf die anderen Apostel übertragen haben soll behufs Wahrung der Einheit der Kirche. Der Bischof von Rom ist aber für Thomas der Nachfolger Petri. Folglich besitzt er die plenitudo potestatis. Was alles der Aquinate unter derselben versteht, vermag ich hier nicht darzustellen. Ich begnüge mich, nur das zu erwähnen, was politisch relevant ist.

Als Oberhaupt der Gesamtkirche kann der Papst von allen Kirchengesetzen dispensieren. Ohne Genehmigung des Bischofs von Rom vermag selbst ein Konzil nichts zu definieren. Ja vom Papste muß es sogar berufen werden. Ein Selbstversammlungsrecht hat es nicht. Es gilt der Satz: „Der Papst macht das Recht.“ Zur Kompetenz des Leiters des kirchlichen Gemeinwesens gehört ferner das Unterrichts- und Erziehungswesen. Selbst Kaiser und Könige sind ihm unterworfen. Gegen sie schützt er die Völker. Die Untertanen kann er ihres Gehorsamseides ex iusta causa entbinden. Ja der Papst hat das

---

plissimis verbis nicht. Die Stelle des De reg. princ., III, 10, die in der Regel als Beleg zitiert wird, gilt ja als unecht. Meines Erachtens aber ergibt sich das doch implicite aus den oben angeführten Stellen.

Recht, regierende Fürsten, die ihre Pflichten nicht erfüllen, einfach abzusetzen [6]). Es fragt sich hier: Darf der Papst nach dem Scholastiker gestatten, daß ungläubige Herrscher über Gläubige gebieten? Der Glaube der Untertanen, so lautet die Antwort [7]), ist an und für sich ohne Einfluß auf die Herrscherrechte. Regieren doch die ungläubigen Monarchen nach dem Völkerrechte, d. i. menschlichen Rechte; die Unterscheidung von Gläubigen und Ungläubigen jedoch besteht iure divino. Nun aber ist das ius humanum durch das göttliche Recht nicht aufgehoben worden. Allein Thomas distinguiert zwischen gläubigen und ungläubigen Fürsten, besser gesagt, zwischen solchen, die von dem bereits angenommenen Glauben abfallen und zwischen ungläubigen Fürsten, die nie denselben anerkannt haben. Über letztere hat der Romanus Pontifex per se keine Gewalt. Wenn solche Monarchen ihrer Gewalt für verlustig erklärt werden, geschieht das, sagt der Aquinate, per accidens, d. h. nicht deswegen, weil ihre Untertanen Gläubige sind, sondern weil jene ihre Macht mißbrauchen. Gerade diese Gefahr sei sehr groß, und deshalb könne die Kirche nicht erlauben, daß jene, wenn sie ihr Amt nicht schon angetreten haben, Herrscher über die Gläubigen werden. Regieren sie aber schon, so dürfe sie die Kirche „iuste“ absetzen, es sei denn, daß Ärgernis oder größere Übel aus einem derartigen Vorgehen entstehen würden. Was die gläubigen Monarchen betrifft, die

---

[6]) Vgl. Summa theol. II^a II^{ae} qu. 10, art. 10 und qu. 12, art. 2.

[7]) II^a II^{ae} qu. 12, art. 2: „Infidelitas secundum se ipsam non repugnat dominio (der Herrschaft), eo quod dominium introductum est de iure gentium, quod est ius humanum, distinctio autem fidelium et infidelium est secundum ius divinum, per quod non tollitur ius humanum. Sed aliquis, per infidelitatem peccans, potest sententialiter ius dominii amittere, sicut etiam quandoque propter alias culpas. Ad Ecclesiam autem non pertinet punire infidelitatem in illis, qui nunquam fidem susceperunt secundum illud Apostoli 1 Cor. 5, 12 . . . sed infidelitatem eorum, qui fidem susceperunt, potest sententialiter punire; et convenienter in hoc puniuntur, quod subditis fidelibus dominari non possint; hoc enim vergere posset in magnam fidei corruptionem . . . et ideo quam cito aliquis per sententiam denuntiatur excommunicatus propter apostasiam a fide, ipso facto eius subditi sunt absoluti a dominio eius et iuramento fidelitatis, quod ei tebannetur.“

der Häresie verfallen, habe der Papst das Recht, sie sogar zu exkommunizieren [8]) [9]).

Es liegt auf der Hand, daß durch seinen päpstlichen Weltstaat Thomas von Aquino sich in einen krassen Gegensatz zur modernen Staatsauffassung stellt. Aus dem Geiste seiner Zeit heraus sind seine Theorien wohl verständlich. Dominiert doch die Kirche faktisch derart, daß sie beinahe den Staat gänzlich absorbiert hätte. Die weltlichen Herrscher waren auch tatsächlich nichts anderes als päpstliche Vasallen [10]). Das doku-

[8]) Ebenda, qu. 10, art. 10: „... De dominio vel praelatione infidelinm super fideles de novo instituenda: nullo modo permitti debet, cederet enim hoc in scandalum et in periculum fidei ... Et ideo nullo modo permittit ecclesia quod infideles acquirant dominium super fideles, vel qualitercunque eis praeficiantur in aliquo officio. Alio modo possumus loqui de dominio vel praelatione iam praeexistenti. Ubi considerandum est, quod dominium et praelatio introducta sunt ex humano iure; distinctio autem fidelium et infidelium ex iure divino. Ius autem divinum, quod est ex gratia, non tollit ius humanum, quod est ex naturali. Ideo distinctio fidelium et infidelium secundum se considerata non tollit dominium et praelationem infidelium supra fideles. Potest tamen iuste per sententiam vel ordinationem Ecclesiae, auctoritatem Dei habentis, tale ius dominii vel praelationis tolli, quia infideles merito suae infidelitatis merentur potestatem amittere super fideles, qui transferuntur in filios Dei.“ Vgl. „Contra errores Graecorum“, II, 32 ff: Der Papst ist der Superior, hat über alles zu richten, wird aber von niemand auf der Welt gerichtet.

[9]) Billot, der Professor an der Gregorianischen Universität zu Rom, hat in seinem bereits oben zitierten Werke „De Ecclesia Christi“ noch die Stelle: „Der Papst hat das Recht, Fürsten und Könige, die vom Glauben abfallen, zu maßregeln und abzusetzen.“ P. Lepicier in seinem auch a. a. O. erwähnten Buch behauptet ebenfalls noch wie Thomas Aquinas, daß diejenigen, welche als Erwachsene (mithin auch die regierenden Fürsten) von der römischen Kirche abfallen, unter dem ius gladii derselben stehen. Der jetzige Jesuitengeneral Fr. X. Wernz sagt (Ius Decret, a. a. O., I, 15, 29) allgemein, daß der Staat der Jurisdiktionsgewalt der Kirche untersteht.

[10]) Über Gregor VII., der die kirchliche Oberhoheit bereits nicht nur theoretisch zu rechtfertigen, sondern auch praktisch auszuüben suchte, vgl. Gierke, a. a. O., „Genossensch.“, III, S. 532, Anm. 34. Vgl. auch Gl. zu cap. 3, X 1, 41 v. „minoris“: „ecclesia fungitur iure imperii.“ Darüber, „daß auf die mittelalterliche Kirche alle Merkmale einer formalen Staatsdefinition passen“, vgl. Jellinek, a. a. O., S. 228, s. auch S. 229, Anm. 1.

mentierte sich äußerlich schon durch den Treueid, den sie dem kirchlichen Oberhaupte leisteten und durch das officium strepae. Zudem lag nicht das Unterrichts- und Erziehungswesen vornehmlich in der Hand der Kirche? Knoodt, a. a. O., S. 10 ff., zeigt klar und deutlich, wie Thomas zu seinen Behauptungen kommt. Ein negativer Grund liegt nach jenem in Thomas' Unkenntnis der Kirchengeschichte, deren echte Quellen er nicht kannte, ein positiver darin, daß er die pseudoisidorischen Dekretalen und den „Pseudocyrillus“ für authentisch hielt.

Dem modernen Denken [11]) aber widerspicht total und radikal die Unterordnnng des Staates unter die Kirche. Mag auch Leo XIII. [12]) in seiner Enzyklika vom 4. August 1879 meinen, daß die Entwicklung der staatlichen Verhältnisse aus einer gründlichen Kenntnis und einer praktischen Verwertung der thomistischen Doktrin großen Nutzen ziehen könne, mag ferner Schneid, a. a. O., S. 42, im Anschluß an das päpstliche Schreiben bemerken: „Es kann für uns, Katholiken, nicht leicht ein erfreulicheres Ereignis geben, als daß die Lehre eines hl. Thomas, Augustin, Bellarmin und der übrigen großen Theologen auf der Tribüne unserer Parlamente wieder erscheinen und so zur Verteidigung der politischen (!) und kirchlichen Freiheit benutzt werden“, mag endlich ein so wissenschaftlich gebildeter Geist wie Ihering — wie er dazu kommt, verstehe ich freilich nicht — den Ausspruch, den W. H. Nolens als Ausgangspunkt seiner staatswissenschaftlichen Doktordissertation: „De Leer van den hl. Thomas van Aquino over het Recht“ (Diss. Utrecht) nimmt, getan haben, welcher lautet: „Staunend frage ich mich, wie war es möglich, daß solche Wahrheiten, wie sie Thomas von Aquino in sich enthält, nachdem sie einmal aus-

[11]) Vgl. Graf von Hoensbroech, „Moderner Staat und römische Kirche“; derselbe, „Staat und Kirche in ultramontaner Auffassung“ (Vortrag gehalten am 16. Januar 1905 im Verein der nationalliberalen Jugend [Frankfurt a. M.]).

[12]) „Domestica vero atque civilis ipsa societas, quae ob perversam opinionem pestem quanto in discrimine versetur, universi perspicimus, profecto pacatior multo et securior consisteret, si in Accademiis et scholis sanior traderetur et magisterio Ecclesiae conformior doctrina, qualem Thomae Aquinatis volumina complectuntur.“

gesprochen waren, bei unserer protestantischen Wissenschaft so gänzlich in Vergessenheit geraten konnte: Welche Irrwege hätte sie sich erspart, wenn sie dieselben beherzigt hätte. Ich meinerseits hätte vielleicht mein ganzes Buch nicht geschrieben, wenn ich sie gekannt hätte; denn die Gedanken, um die es mir zu tun war, finden sich schon bei jenem gewaltigen Denker in vollendeter Klarheit und prägnantester Fassung ausgesprochen", so kann meines Erachtens trotzdem des Aquinaten Staatslehre nie und nimmer die Staatslehre der Gegenwart, geschweige denn der Zukunft werden. Sie ist und bleibt nach meinem Dafürhalten ein überwundener Standpunkt.

Schluß.

Elftes Kapitel.

Die Quellen von Thomas' Staatslehre.

Um der Doktrin des Aquinaten die Stelle besser angeben zu können, die sie innerhalb der Geschichte der Staatslehre überhaupt einzunehmen hat, laßt uns zum Schlusse im allgemeinen konstatieren, was und wieviel sie anderen Faktoren verdankt.

Zwei Elemente hauptsächlich: Christentum und Antike beherrschen meines Erachtens die Staatslehre des Scholastikers.

Bei der großen Bedeutung der Bibel für das mittelalterliche Denken hat sie auch bei Thomas Spuren hinterlassen. In Betracht kommen aus dem Alten Testament die praecepta Deuteronomii, die den König betreffen (Deut. 17, 1—13 und 14—20), Job. 34, die Stelle aus I. Reg. 18, 11—18, cap. 24 des Buches der Sprüche sowie der Exkurs über den frommen Ezechias (IV. Reg. 18 ff.) und einige Bestimmungen des alttestamentlichen Gesetzes, aus dem Neuen Testamente die Worte von der göttlichen Einsetzung der Obrigkeit (Pauli Rom. XIII, 1 und Matth. XXII, 27), ferner solche Sätze, welche die Staatsgewalt amplissimis atque expressis verbis betonen: Pauli Rom. 13, 1—7, Tit. 3, 1, Petr. I, 2, 13—17, auch Act. Ap. XVII, 7, Matth. XII, 25, Marc. III, 24, 25, Luc. XI, 17, ganz besonders die auf die organische Natur des Staates sich beziehenden Stellen Pauli, daß wir Glieder eines Leibes sind: Rom. 12, 4—6 und Corinth. I, 12, 12—31. Nicht zu vergessen ist Pauli Corinth. I, 5, 12. — Aus der Zeit der Kirchenväter stammt der Vergleich des Verhältnisses von Staat und Kirche mit der Relation des Leibes zur Seele. Wir finden ihn in den Apostolischen Konstitutionen II,

cap. 34, p. 681 C (Migne), und in der Orat. 17 des Gregor von Nazianz, cap. 8, p. 976 B (Migne), ausgesprochen. Zu erwähnen ist ferner Ambrosius 1 „De officiis", cap. 29. Hauptsächlich ist der Kirchenvater Augustin hervorzuheben. Der Schulspruch: „Augustinus eget Thoma interprete"[1]) gilt auch für die Staatslehre. Dem Augustin entnimmt der Aquinate nebst der Bezeichnung Gottes als des höchsten Gutes die Lehre von der zweifachen Seligkeit und wenigstens den Kern[2]) der aus jener Doktrin sich ergebenden Auffassung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche (Augustini, „Retract." I, 2, 5, „Contra Faustum", XXII, 74, „De civitate Dei", passim, derselbe II, 21). Ist nicht ebenfalls der Weltreichsgedanke, der so oft Gegenstand der thomistischen Staatslehre ist, von den Grundlehren des Christentums getragen? Liegt doch die grandiose Weltreichsidee in der logischen Konsequenz des principium unitatis des Christentums mit seinen kosmopolitischen Tendenzen.

Freilich auch in der Antike dominierte der Gedanke einer einheitlichen, alle Völker umspannenden Weltherrschaft. Von Bedeutung war hier insbesondere die romanische Staatsidee. Das von Kaiser und Papst beherrschte mittelalterliche Reich galt als Fortsetzung des alten römischen Weltreichs, ja das Mittelalter glaubte an die Kontinuität des römischen imperium bis zum Ende der Welt nach der Vision Daniels von den vier Weltmonarchien[3]): der babylonischen, persischen, mazedonischen und römischen. In erster Linie war für die Lehre von der

[1]) Über das Verhältnis des Augustinus zu Thomas Aquinas vgl. Frhrn. von Hertling, „Augustinische Citate beim hl. Thomas von Aquin' (Separatabdruck aus den Sitzungsberichten der Kgl. Bayer. Akad. der Wissensch. 1904) sowie desselben „Augustinus", 1904, ferner Willmanns Ausführungen, a. a. O., II, 459—473, Baltus, „L'idéalisme de S[t] Augustin et de S[t] Thomas in der Revue Bénédictine", 1897, S. 415 ff., Denifle, „Augustinismus und Aristotelismus in der Scholastik gegen Ende des 13. Jahrh.". Archiv V, 603 ff., sowie Reuter, „Augustinische Studien", 1887, S. 151 ff., 465 und 475 ff., und Dorner, „Augustin", 1873, S. 299.

[2]) Betreffs der mystischen Konstruktion der beiden Staaten in dem civitate Dei des Augustin vgl. außer Reuter, a. a. O., S. 128 ff., und Rehm, „Gesch.", a. a. O., S. 156, insbesondere Jellinek, a. a. O., S. 180, Anm. 4.

[3]) Vgl. Trieber, „Die Idee der vier Weltreiche" in: Hermes XXVII (1892), S. 321 ff.

weltbeherrschenden Stellung des Papsttums die größtmögliche Zentralisation des romanischen Staatsgedankens maßgebend[4]). — Zu betonen ist auch der Einfluß des römischen Rechts auf den Aquinaten. Jenem hat er sicherlich die Methode entlehnt. Das Rechtsideal aber erblickte er als Scholastiker vor allem im Corpus Iuris Canonici und in der Theologie. — Von römischen Staatsphilosophen kennt Thomas den Seneca (De benef. III) und den Cicero. Doch er zitiert den letzteren meist durch die Vermittlung des Augustinus, vor allem an der Stelle, wo es sich um die Definition des Staates handelt (De civit. II, 21). Einen erheblichen Einfluß hat jedoch die Doktrin des römischen Eklektikers auf den Aquinaten nicht ausgeübt. — Nicht bloß das römische, sondern gerade das hellenische Altertum hat die thomistische Publizistik in hervorragendem Maße beherrscht. Die platonische Ideenlehre[5]) ist an dieser Stelle zu erwähnen. Die staatswissenschaftliche Hauptquelle ist aber Aristoteles. Daher auch hat so oft Leo XIII. ein Zurückgehen auf den Originaltext des Stagiriten gefordert, damit so die thomistische Betrachtungsweise besser verstanden werde. Erst in der zweiten Periode machte sich der Einfluß des Aristoteles, des „Philosophus" geltend. Zu Anfang dominierte auf dem Gebiete der Staatslehre das Christentum in der Person des Augustin. Für die Stellung des Thomas von Aquino zur Publizistik ist es charakteristisch, daß[6]) er zunächst von allen christlichen Theo-

[4]) Vgl. Schücking, a. a. O., S. 44, Sägmüller, „Die Idee von der Kirche als imperium Romanum" in der Tübinger Quartalschrift XXX (1898), S. 50 ff.

[5]) Darüber vgl. insbesondere Willmann, a. a. O., S. 439, Hatch, „Griechentum und Christentum" (übers. von Preuschen, 1892), S. 42 ff., Huit, „Le Platonisme au XII[e] siècle" in den „Annales de philosophie chrétienne", t. XXI, p. 178 ff., und Lipperheide, „Thomas von Aquino und die platonische Ideenlehre" (München 1890).

[6]) Vgl. Heylblut (Rhein. Museum, Neue Folge, Bd. XXXXII (1887), S. 102—110, Aimable Jourdain, „Geschichte der aristotelischen Schriften im Mittelalter" (deutsche Übersetzung von Stahr), Halle a. S. 1831, Oncken, „Die Wiederbelebung der aristotelischen Politik in der abendländischen Leserwelt (Festschrift zur Begrüßung der 24. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner, veröffentlicht von dem histor.-philol. Verein Heidelberg, Leipzig 1865, wie auch Mandonnet, „Aristote et le mouvement intellectuel du moyen âge", Fribourg Suisse 1899, um nicht

logen für eine lateinische Übersetzung der aristotelischen „Politik" gesorgt und sie, noch vor[7]) seinem Lehrer Albertus Magnus, kommentiert hat[8]). Auf aristotelischer Grundlage ist aufgebaut: Die thomistische Theorie, daß das Ganze höher ist als seine Teile, ferner die Anschauung über die Kategorien vom ens, motus und finis, vor allem die Lehren über die Rechtfertigung und den Ursprung des Staates, betreffs der Einteilung von richtigen und unrichtigen Staatsformen wie auch über die Tyrannei sowie der Satz, daß die Natur Vollkommenheit erstrebe.

Die gleichzeitige Staatenwelt wird vom Aquinaten in seiner Staatslehre weniger, als man erwarten sollte, in Betracht gezogen. So bleibt z. B. das Lehnswesen, wodurch der reale mittelalterliche Staat geradezu markiert und charakterisiert war, unberücksichtigt. Von der Eigenart einer bestehenden Institution erfahren wir meist nur dann etwas, wenn sie jene Frage, die das damalige Leben so sehr aufdrängte, die Frage nach dem Verhältnisse von Staat und Kirche, tangiert.

---

von Schneid, Aristoteles in der Scholastik, a. a. O., und von Talamo, L'Aristotelismo nella Scolastica", a. a. O., zu reden; auch Susemihl in der Einleitung seiner Ausgabe von 1879, S. 8 und Vorrede IX.

[7]) Vgl. den Aufsatz von Hertlings im „Rhein. Museum", 1884, S. 446ff.

[8]) Vgl. insbesondere Redepenning, „Über den Einfluß der aristotelischen Ethik auf die Moral des Thomas von Aquino", Diss., Jena 1875; Mandonnet, a. a. O., S. 59: „L'assimilation de la science d'Aristote était le grand problème intellectuel du XIII[e] siècle".

Lebenslauf,

Ich, **Josef Vilmain,** geboren am 20. Februar 1877 zu Urbach (Fréland) Kreis Rappoltsweiler, als Sohn eines verstorbenen Landwirts, katholischer Konfession, erwarb am 24. Juni 1898 auf dem Bischöflichen Gymnasium zu Strassburg i. Els. das Zeugnis der Reife, studierte 1898 bis 1900 am Strassburger Klerikalseminar Philosophie und Fundamentaltheologie, 1900 - 1901 am Lyceum Pontificii Seminarii Romani spezielle Theologie und an der Pontificia Universitas Gregoriana kanonisches Recht, wurde zu Rom im November 1901 Baccalaureus Juris Canonici und erlangte am 5. desselben Monats den Grad eines Lizentiaten der Theologie, ohne jedoch Geistlicher zu werden, widmete mich noch 1901—1902 am Collegium de Urbe S. Thomae Aquinatis kanonistischen Studien, hörte sodann philosophische, rechts- und staatswissenschaftliche Vorlesungen an den Universitäten Strassburg, Innsbruck, Tübingen, Marburg, Münster und Berlin. Ich bestand am 19. Oktober 1906 vor der Kgl. Wissenschaftlichen Prüfungskommission an der Universität Marburg das Examen für das höhere Schulamt und erhielt am 1. April 1909 von dem Kgl. Provinzial-Schulkollegium zu Münster das Zeugnis der Anstellungsfähigkeit an höheren Schulen; seit dem 1. April 1910 bin ich als Oberlehrer an der Realschule zu Cottbus festangestellt. Aus der Beschäftigung mit der Geschichte der Staatslehre ergab sich der Gegenstand meiner Doktordissertation. Am meisten wurde ich durch Herrn Geh. Rat Jellinek zu dieser Arbeit angeregt. Ihm in erster Linie sowie allen meinen Lehrern sei an dieser Stelle mein bester Dank ausgesprochen.

